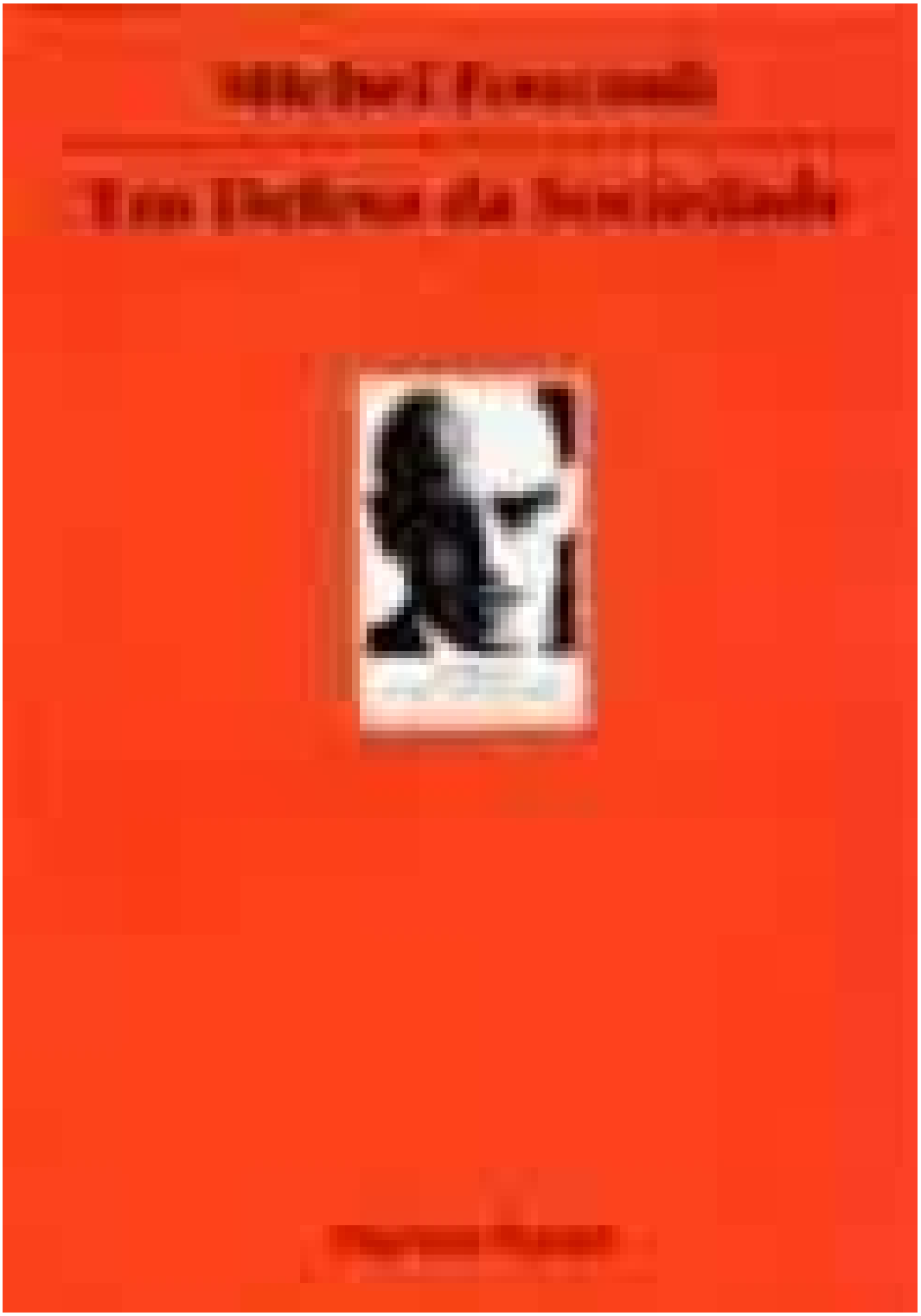

# Michel Foucault

# Em Defesa da Sociedade

## Curso no Collège de France (1975-1976)

*Edição estabelecida, no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana*

Tradução
MARIA ERMANTINA GALVÃO

Martins Fontes
São Paulo 2005

*Esta obra foi publicada originalmente em francês com o título*
*IL FAUT DÉFENDRE LA SOCIÉTÉ por Éditions du Seuil.*
*Copyright © Éditions du Seuil, 1997.*
*Copyright © 1999, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,*
*São Paulo, para a presente edição.*

**1ª edição**
*1999*
**4ª tiragem**
*2005*

**Tradução**
*MARIA ERMANTINA GALVÃO*

**Revisão da tradução**
*Eduardo Brandão*
**Revisão gráfica**
*Márcia da Cruz Nóboa Leme*
*Andréa Stahel M. da Silva*
**Produção gráfica**
*Geraldo Alves*
**Paginação/Fotolitos**
*Studio 3 Desenvolvimento Editorial*

*"Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France au Brésil et de la Maison française de Rio de Janeiro."*

*"Este livro, publicado no âmbito do programa de participação da publicação, contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores, da Embaixada da França no Brasil e da Maison française do Rio de Janeiro."*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Foucault, Michel, 1926-1984.
Em defesa da sociedade : curso no Collège de France (1975-1976) / Michel Foucault ; tradução Maria Ermantina Galvão. – São Paulo : Martins Fontes, 1999. – (Coleção tópicos)

Título original: Il faut défendre la société.
"Edição estabelecida, no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana"
ISBN 85-336-1004-1

1. Ciência política – Filosofia 2. Guerra (Filosofia) 3. Poder (Filosofia) I. Título. II. Série.

99-0084 CDD-194

**Índices para catálogo sistemático:**
1. Foucault : Obras filosóficas 194

*Todos os direitos desta edição para o Brasil reservados à*
***Livraria Martins Fontes Editora Ltda.***
*Rua Conselheiro Ramalho, 330 01325-000 São Paulo SP Brasil*
*Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3101.1042*
*e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.martinsfontes.com.br*

# SUMÁRIO

*Prefácio* ..... IX

**Curso, anos 1975-1976**

*Aula de 7 de janeiro de 1976* ..... 3
Que é um curso? – Os saberes sujeitados. – O saber histórico das lutas, as genealogias e o discurso científico. – O poder, o que está em jogo nas genealogias. – Concepção jurídica e econômica do poder. – O poder como repressão e como guerra. – Inversão do aforismo de Clausewitz.

*Aula de 14 de janeiro de 1976* ..... 27
Guerra e poder. – A filosofia e os limites do poder. – Direito e poder régio. – Lei, dominação e sujeição. – Analítica do poder: questões de método. – Teoria da soberania. – O poder disciplinar. – A regra e a norma.

*Aula de 21 de janeiro de 1976* ..... 49
A teoria da soberania e os operadores de dominação. – A guerra como analisador das relações de poder. – Estrutura binária da sociedade. – O discurso histórico-político, o discurso da guerra perpétua. – A dialética e suas codificações. – O discurso da luta das raças e suas transcrições.

*Aula de 28 de janeiro de 1976* ..... 75
O discurso histórico e seus partidários. – A contra-história da luta das raças. – História romana e história bíblica. – O discurso revolucionário. – Nascimento e transformações do racismo. – A pureza da raça e o racismo de Estado: transformação nazista e transformação soviética.

*Aula de 4 de fevereiro de 1976* ..... 99
Resposta sobre o anti-semitismo. – Guerra e soberania em Hobbes. – O discurso da conquista na Inglaterra, entre os monarquistas, os parlamentaristas e os *Levellers*. – O esquema binário e o historicismo político. – O que Hobbes queria eliminar.

*Aula de 11 de fevereiro de 1976* ..... 135
A narrativa das origens. – O mito troiano. – A hereditariedade da França. – "Franco-Gallia." – A invasão, a história e o direito público. – O dualismo nacional. – O saber do príncipe. – "Estado da França" de Boulainvilliers. – O cartório, a repartição pública e o saber da nobreza. – Um novo sujeito da história. – História e constituição.

*Aula de 18 de fevereiro de 1976* ..... 167
Nação e nações. – A conquista romana. – Grandeza e decadência dos romanos. – Da liberdade dos germanos segundo Boulainvilliers. – O vaso de Soissons. – Origens do feudalismo. – A Igreja, o direito, a língua do Estado. – As três generalizações da guerra em Boulainvilliers: a lei da história e a lei da natureza; as instituições da guerra; o cálculo das forças. – Observações sobre a guerra.

*Aula de 25 de fevereiro de 1976* ..... 199
Boulainvilliers e a constituição de um contínuo histórico-político. – O historicismo. – Tragédia e direito público. – A administração central da história. – Problemática das Luzes e genealogia dos saberes. – As quatro operações do saber disciplinar e seus efeitos. – A filosofia e a ciência. – O disciplinamento dos saberes.

*Aula de 3 de março de 1976* ..... 225
Generalização tática do saber histórico. – Constituição, Revolução e história cíclica. – O selvagem e o bárbaro. – Três filtragens do bárbaro: táticas do discurso histórico. – Questões de método: o campo epistêmico e o anti-historicismo da burguesia. – Reativação do discurso histórico na Revolução. – Feudalismo e romance gótico.

*Aula de 10 de março de 1976* ..... 257
Reelaboração política da idéia de nação na Revolução: Sieyès. – Conseqüências teóricas e efeitos sobre o discurso histórico. – Os dois gabaritos de inteligibilidade da nova teoria: dominação e totalização. – Montlosier e Augustin Thierry. – Nascimento da dialética.

*Aula de 17 de março de 1976* ..... 285
Do poder de soberania ao poder sobre a vida. – Fazer viver e deixar morrer. – Do homem-corpo ao homem-espécie: nascimento do biopoder. – Campos de aplicação do biopoder. – A população. – Da morte, e da morte de Franco em especial. – Articulações da disciplina e da regulamentação: a cidade operária, a sexualidade, a norma. – Biopoder e racismo. – Funções e áreas de aplicação do racismo. – O nazismo. – O socialismo.

*Resumo do curso* ..... 317
*Situação do curso* ..... 327
*Índice das noções e dos conceitos* ..... 353
*Índice onomástico* ..... 379

# PREFÁCIO

Este volume inaugura a edição dos cursos de Michel Foucault no Collège de France.

*

Michel Foucault lecionou no Collège de France de janeiro de 1971 até sua morte, em junho de 1984 – com exceção do ano de 1977, em que pôde beneficiar-se de um ano sabático. O título de sua cátedra era: *História dos sistemas de pensamento*.

Ela foi criada em 30 de novembro de 1969, proposta por Jules Vuillemin, pela assembléia geral dos professores do Collège de France em substituição à cátedra de História do pensamento filosófico, ocupada por Jean Hippolyte até sua morte. A mesma assembléia elegeu Michel Foucault, em 12 de abril de 1970, titular da nova cátedra[1]. Ele tinha 43 anos.

1. Michel Foucault havia concluído um opúsculo redigido para sua candidatura com esta frase: "Cumpriria empreender a história dos sistemas de pensamento" ("Titres et travaux", *in Dits et écrits, 1954-1988*, ed. por D. Defert & F. Ewald, col. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1944, vol. I, p. 846).

Michel Foucault proferiu sua aula inaugural em 2 de dezembro de 1970[2].

O ensino no Collège de France obedece a regras específicas. Os professores têm a obrigação de cumprir 26 horas de ensino por ano (podendo a metade, no máximo, ser dada sob a forma de seminários[3]). Devem expor todos os anos uma pesquisa original, o que os força a estar sempre renovando o conteúdo de seu ensino. A assistência aos cursos e aos seminários é inteiramente livre; não requer inscrição nem diploma. E o professor não emite nenhum[4]. No vocabulário do Collège de France, diz-se que os professores não têm alunos e sim ouvintes.

Os cursos de Michel Foucault eram dados às quartas-feiras, do início de janeiro ao fim de março. A assistência, muito numerosa, composta de estudantes universitários, de professores, de pesquisadores, de curiosos, muitos dos quais estrangeiros, mobilizava dois anfiteatros do Collège de France. Michel Foucault queixou-se muitas vezes da distância que podia haver entre ele e seu "público" e do pouco intercâmbio possibilitado pela forma do curso[5]. Sonhava com um seminário que fosse a ocasião de um verdadeiro trabalho coletivo. Fez diferentes tentativas. Nos últimos anos, na saída das aulas, consagrava um bom momento para responder às perguntas dos ouvintes.

2. Será publicada pelas Éditions Gallimard em março de 1971 com o título: *L'ordre du discours*.

3. O que Michel Foucault fez até o início dos anos 1980.

4. No âmbito do Collège de France.

5. Em 1976, na esperança – vã – de rarefazer a assistência, Michel Foucault mudou a hora do curso, que passou de 17h45, no final da tarde, para as 9h da manhã. Cf., neste volume, o início da primeira aula (7 de janeiro de 1976).



Eis como, em 1975, um jornalista no *Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean, podia transcrever seu clima: "Quando Foucault entra na arena, rápido, dinâmico, como alguém que se lança na água, passa por cima dos corpos para atingir sua cátedra, repele os gravadores para colocar seus papéis, retira o paletó, acende uma lâmpada e começa, a cem por hora. Voz forte, eficaz, retransmitida por alto-falantes, única concessão ao modernismo de uma sala mal iluminada por uma luz que sobe de arandelas de estuque. Há trezentos lugares e quinhentas pessoas apinhadas, tapando o menor espaço livre [...] Nenhum efeito oratório. É límpido e terrivelmente eficaz. Sem a menor concessão à improvisação. Foucault tem doze horas por ano para explicar, em curso público, a direção de sua pesquisa durante o ano que acabou de findar. Então, comprime ao máximo e preenche as margens como os correspondentes que ainda têm muito o que dizer quando chegaram ao fim de sua folha. 19h45. Foucault pára. Os estudantes correm para a sua escrivaninha. Não para falar-lhe, mas para desligar os gravadores. Sem perguntas. Na confusão, Foucault está sozinho." E Foucault comenta: "Seria preciso poder discutir o que propus. Algumas vezes, quando o curso não foi bom, seria preciso pouca coisa, uma pergunta, para reordenar tudo. Mas essa pergunta nunca vem. Na França, o efeito de grupo torna qualquer discussão real impossível. E, como não há canal de retorno, o curso fica teatral. Tenho uma relação de ator ou de acrobata com as pessoas que estão presentes. E, quando acabei de falar, uma sensação de solidão total..."[6]

Michel Foucault abordava seu ensino como um pesquisador: explorações para um livro vindouro, também desbrava-

6. Gérard Petitjean. "Les Grands Prêtres de l'université française", *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.

mento de campos de problematização, que se formulavam antes como um convite lançado a eventuais pesquisadores. Assim é que os cursos no Collège de France não aumentam os livros publicados. Não são o esboço deles, mesmo que uns temas possam ser comuns a livros e cursos. Eles têm seu próprio estatuto. Relacionam-se com um regime discursivo específico no conjunto dos "atos filosóficos" efetuados por Michel Foucault. Neles desenvolve em particular o programa de uma genealogia das relações saber/poder em função do qual, a partir do início dos anos 1970, ele refletirá sobre seu trabalho – em oposição ao de uma arqueologia das formações discursivas que até então o havia dominado[7].

Os cursos tinham também uma função na atualidade. O ouvinte que vinha segui-los não ficava somente cativado pela narrativa que se construía semana após semana; não ficava somente seduzido pelo rigor da exposição; nelas encontrava também um aclaramento da atualidade. A arte de Michel Foucault era de percorrer rapidamente a atualidade mediante a história. Podia falar de Nietzsche ou de Aristóteles, da perícia psiquiátrica no século XIX ou da pastoral cristã, o ouvinte sempre tirava daí uma luz sobre o presente e os acontecimentos de que era contemporâneo. A força própria de Michel Foucault em seus cursos se devia a esse sutil cruzamento entre uma erudição científica, um engajamento pessoal e um trabalho baseado no acontecimento.

*

Tendo os anos 1970 visto o desenvolvimento e o aperfeiçoamento dos gravadores cassetes, a escrivaninha de Michel

7. Cf., em especial, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *in Dits et écrits*, II, p. 137.



Foucault logo foi invadida por eles. Os cursos (e certos seminários) foram assim conservados.

Esta edição toma como referência a palavra pronunciada publicamente por Michel Foucault. Dá-lhe a transcrição mais literal possível[8]. Gostaríamos de poder apresentá-la tal qual. Mas a passagem do oral para o escrito impõe uma intervenção do editor: cumpre, no mínimo, introduzir uma pontuação e fazer os parágrafos. O princípio sempre foi o de ficar o mais próximo possível do curso efetivamente pronunciado.

Quando parecia *indispensável*, as reiterações e as repetições foram suprimidas; as frases interrompidas foram restabelecidas e as construções incorretas retificadas.

Os pontos de suspensão assinalam que a gravação é inaudível. Quando a frase está obscura, figura, entre colchetes, uma integração conjetural ou um acréscimo.

Um asterisco no rodapé indica as variantes significativas das notas utilizadas por Michel Foucault em relação ao que foi pronunciado.

As citações foram verificadas e as referências dos textos utilizados indicadas. O aparelho crítico se limita a elucidar os pontos obscuros, a explicitar certas alusões e a precisar os pontos críticos.

Para facilitar a leitura, cada aula foi precedida de um breve sumário que indica suas articulações principais.

O texto do curso é seguido do resumo publicado no *Annuaire du Collège de France*. Michel Foucault o redigia geralmente no mês de junho, portanto algum tempo depois do fim do curso. Era, para ele, uma ocasião de deixar claros,

8. Foram utilizadas, em especial, as gravações realizadas por Gilbert Burlet e Jacques Lagrange, conservadas no Collège de France e na Biblioteca do Saulchoir.

retrospectivamente, sua intenção e seus objetivos. Constitui a melhor apresentação deles.

Cada volume acaba com uma "situação" cuja responsabilidade é do editor do curso: trata-se de dar ao leitor elementos contextuais de ordem biográfica, ideológica e política, que situam o curso na obra publicada e fornecem indicações referentes ao seu lugar no seio do *corpus* utilizado, a fim de facilitar seu entendimento e de evitar os contra-sensos que poderiam ser devidos ao esquecimento das circunstâncias nas quais cada um dos cursos foi elaborado e pronunciado.

*

Com esta edição dos cursos no Collège de France, uma nova face da "obra" de Michel Foucault é publicada.

Não se trata, no sentido próprio, de inéditos, já que esta edição reproduz a palavra proferida publicamente por Michel Foucault, com a exclusão do suporte escrito que ele utilizava e que podia ser muito elaborado. Daniel Defert, que possui as notas de Michel Foucault, permitiu aos editores consultá-las. Agradecemo-lhe vivamente.

Esta edição dos cursos no Collège de France foi autorizada pelos herdeiros de Michel Foucault, que desejaram satisfazer a imensa demanda de que eram objeto, tanto na França como no exterior. E isto em incontestáveis condições de seriedade. Os editores procuraram estar à altura da confiança que lhes concederam.

FRANÇOIS EWALD e
ALESSANDRO FONTANA

# *Curso*
# *Anos 1975-1976*

# AULA DE 7 DE JANEIRO DE 1976

*Que é um curso? – Os saberes sujeitados. – O saber histórico das lutas, as genealogias e o discurso científico. – O poder, o que está em jogo nas genealogias. – Concepção jurídica e econômica do poder. – O poder como repressão e como guerra. – Inversão do aforismo de Clausewitz.*

Eu gostaria que ficasse um pouquinho claro o que se passa aqui, nestes cursos. Vocês sabem que a instituição onde estão, e onde eu estou, não é exatamente uma instituição de ensino. Enfim, seja qual tenha sido o significado que quiseram dar-lhe quando foi criado faz muito tempo, atualmente o Collège de France funciona essencialmente como uma espécie de organismo de pesquisa: é-se pago para fazer pesquisa. E eu acho que a atividade de ensino, no limite, não teria sentido se não lhe déssemos, ou se não lhe atribuíssemos, em todo caso, o significado que aqui vai, ou pelo menos que sugiro: já que se é pago para fazer pesquisa, o que pode controlar a pesquisa que se faz? De que maneira se pode manter a par aqueles que podem se interessar por ela e aqueles que têm alguns motivos de estar ligados a essa pesquisa? Como é que se pode fazer, senão finalmente pelo ensino, isto é, pela declaração pública, a prestação de contas pública, e relativamente regular, do trabalho que se está fazendo? Portanto, não considero estas reuniões de quarta-feira como atividades de ensino, mas antes como espécies de prestações de contas públicas de um trabalho que, por outro lado,

deixam-me fazer quase como eu quero. Nesta medida, considero-me absolutamente obrigado, de fato, a dizer-lhes aproximadamente o que estou fazendo, em que ponto estou, em que direção [...] vai este trabalho; e, nessa medida, igualmente, considero-os inteiramente livres para fazer, com o que eu digo, o que quiserem. São pistas de pesquisa, idéias, esquemas, pontilhados, instrumentos: façam com isso o que quiserem. No limite, isso me interessa, e isso não me diz respeito. Isso não me diz respeito, na medida em que não tenho de estabelecer leis para a utilização que vocês lhes dão. E isso me interessa na medida em que, de uma maneira ou de outra, isso se relaciona, isso está ligado ao que eu faço.

Dito isso, vocês sabem o que aconteceu no decorrer dos anos anteriores: por uma espécie de inflação cujas razões não compreendemos bem, chegamos, acho eu, a algo que estava meio travado. Vocês eram obrigados a chegar às quatro e meia [...] e eu me encontrava diante de um auditório composto de pessoas com as quais não tinha, no sentido estrito, nenhum contato, já que uma parte, se não a metade do auditório, tinha de ficar em outra sala, de escutar por microfone o que eu estava dizendo. Não era mais nem sequer um espetáculo – já que não nos víamos. Mas estava travado por uma outra razão. É que, para mim – aqui entre nós – o fato de ter de armar todas as quartas-feiras à tarde essa espécie de circo era um verdadeiro, como dizer..., suplício é um exagero, aborrecimento é um pouquinho fraco. Enfim, era um pouco entre os dois. De modo que eu acabava efetivamente preparando estes cursos, com muito cuidado e atenção, e consagrava muito menos tempo, digamos, à pesquisa propriamente dita, às coisas ao mesmo tempo interessantes e um pouco incoerentes que eu poderia ter dito, do que a colocar-me a questão: como é que eu vou poder, em uma hora, uma hora e meia, fazer este ou aquele negócio funcionar, de maneira que não aborreça demais as pessoas, e que, afinal de



contas, a boa vontade que tiveram em vir tão cedo me ouvir, e por tão pouco tempo, seja um pouco recompensada, etc. De modo que eu passava meses nisso, e acho que o que faz a razão de ser ao mesmo tempo de minha presença aqui, e mesmo da presença de vocês, ou seja, fazer pesquisa, escarafunchar, ventilar certo número de coisas, ter idéias, tudo isso não era efetivamente a recompensa do trabalho [cumprido]. As coisas ficavam muito no ar. Então eu disse comigo mesmo: em todo caso, não seria ruim se a gente pudesse se encontrar entre trinta ou quarenta numa sala: eu poderia dizer aproximadamente o que fiz, e ao mesmo tempo ter contatos com vocês, falar, responder às suas perguntas, etc., para recuperar um pouquinho as possibilidades de intercâmbio e de contato que são ligadas a uma prática normal de pesquisa ou de ensino. Então, como proceder? Legalmente, eu não posso estabelecer condições formais de acesso a esta sala. Adotei, portanto, o método selvagem que consiste em marcar o curso para as nove e meia da manhã, pensando, como dizia ontem meu correspondente, que os estudantes não sabem mais acordar às nove e meia. Vocês dirão que é, ainda assim, um critério de seleção que não é justo: os que acordam e os que não acordam. É este ou outro. De qualquer forma, há sempre uns microfonezinhos, uns gravadores, e assim as coisas circulam depois – em certos casos fica em fita, em outros casos é encontrado datilografado, algumas vezes até é encontrado nas livrarias – então disse comigo mesmo: sempre vai circular. Vamos então tentar [...] Desculpem-me, então, de tê-los feito acordar cedo, e transmitam minhas desculpas aos que não podem vir; é, de fato, para trazer um pouquinho estas conversas e estes encontros de quarta-feira de volta ao fio normal de uma pesquisa, de um trabalho que é feito e que é de prestar contas de si mesmo em intervalos institucionais e regulares.

Então, o que é que eu queria lhes dizer este ano? É que eu estou um pouco cheio; quer dizer, eu gostaria de tentar encerrar, de pôr, até certo ponto, fim a uma série de pesquisas – enfim, pesquisa é uma palavra que se emprega de qualquer jeito, o que é que ela quer dizer, ao certo? – que vimos fazendo há quatro ou cinco anos, praticamente desde que estou aqui, e que me dou conta que acumularam inconvenientes, tanto para vocês como para mim. Eram pesquisas muito próximas umas das outras, sem chegar a formar um conjunto coerente nem uma continuidade; eram pesquisas fragmentárias, nenhuma das quais chegou finalmente a seu termo, e que nem sequer tinham seqüência; pesquisas dispersas e, ao mesmo tempo, muito repetitivas, que caíam no mesmo ramerrão, nos mesmos temas, nos mesmos conceitos. Eram pequenas conversas sobre a história do processo penal; alguns capítulos referentes à evolução, à institucionalização da psiquiatria no século XIX; considerações sobre a sofística ou sobre a moeda grega, ou sobre a Inquisição na Idade Média; o esboço de uma história da sexualidade ou, em todo caso, de uma história do saber da sexualidade através das práticas de confissão no século XVII ou dos controles da sexualidade infantil nos séculos XVIII-XIX; a localização da gênese de uma teoria e de um saber da anomalia, com todas as técnicas que lhe são vinculadas. Tudo isso marca passo, não avança; tudo isso se repete e não está amarrado. No fundo, tudo isso não pára de dizer a mesma coisa e, contudo, talvez, não diga nada; tudo isso se entrecruza numa embrulhada pouco decifrável, que não se organiza muito; em suma, como se diz, não dá resultado.

Eu poderia lhes dizer: afinal de contas, eram pistas para seguir, pouco importava para onde iam; importava mesmo que não levassem a parte alguma, em todo caso não numa direção determinada de antemão; eram como que pontilhados. Compete a vocês continuá-las ou mudar a direção delas; a



mim, eventualmente, prossegui-las ou dar-lhes uma outra configuração. Enfim, veremos bem, vocês e eu, o que se pode fazer com esses fragmentos. Eu me sentia um pouco como um cachalote que salta por cima da superfície da água, deixando nela um pequeno rastro provisório de espuma, e que deixa acreditar, faz acreditar, ou quer acreditar, ou talvez ele acredite efetivamente, que embaixo, onde não o vemos mais, onde não é mais percebido nem controlado por ninguém, ele segue uma trajetória profunda, coerente e refletida.

Aí está qual era mais ou menos a situação, tal como a percebo; não sei o que ela era do lado de vocês. Afinal de contas, o fato de que o trabalho que lhes apresentei tenha tido esse andamento fragmentário, repetitivo e descontínuo corresponderia bem a algo que se poderia chamar de "preguiça febril", a que afeta o caráter dos que adoram as bibliotecas, os documentos, as referências, as escrituras empoeiradas, os textos que jamais são lidos, os livros que, mal são impressos, são fechados de novo e dormem depois em prateleiras das quais só são tirados alguns séculos mais tarde. Tudo isso conviria bem à inércia atarefada daqueles que professam um saber para nada, uma espécie de saber suntuário, uma riqueza de novo-rico cujos sinais exteriores, vocês sabem muito bem, encontramos dispostos nos rodapés das páginas. Isso conviria a todos aqueles que se sentem solidários de uma das sociedades secretas, por certo as mais antigas, as mais características também, do Ocidente, uma dessas sociedades secretas estranhamente indestrutíveis, desconhecidas, parece-me, na Antiguidade, que se formaram cedo no cristianismo, na época dos primeiros conventos sem dúvida, nos confins das invasões, dos incêndios e das florestas. Quero falar da grande, terna e calorosa franco-maçonaria da erudição inútil.

Só que não foi simplesmente o gosto por essa franco-maçonaria que me impeliu a fazer o que fiz. Parece-me que

esse trabalho que foi feito, e que passou de uma maneira um pouquinho empírica e instável de vocês para mim e de mim para vocês, poderíamos justificá-lo dizendo que ele convinha bastante bem para um certo período, muito limitado, que é aquele que acabamos de viver, os dez ou quinze, no máximo vinte últimos anos, quero dizer, um período no qual se podem notar dois fenômenos que foram, se não realmente importantes, pelo menos, parece-me, bastante interessantes. De um lado, foi um período caracterizado por aquilo que poderíamos chamar de eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas. Penso em várias coisas, na estranha eficácia, por exemplo, quando se trata de travar o funcionamento da instituição psiquiátrica, do discurso, dos discursos, muito localizados na verdade, da antipsiquiatria; discursos que, vocês bem sabem, não eram sustentados, e que ainda não são sustentados, por nenhuma sistematização de conjunto, quaisquer que possam ter sido, quaisquer que ainda possam ser suas referências. Penso na referência de origem, na análise existencial[1], ou nas referências atuais tiradas, *grosso modo*, do mar-

1. Aqui Michel Foucault remete ao movimento psiquiátrico (definido, sucessivamente, como "antropofenomenológico" ou *Daseinanalyse*) que havia procurado na filosofia de Husserl e de Heidegger novos instrumentos conceituais. Michel Foucault se interessara por eles já em seus primeiros escritos (Cf. "La maladie et l'existence", *in Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, cap. IV; "Introdução" a L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954; "La psychologie de 1850 à 1950", *in* A. Weber & D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957; "La recherche en psychologie", *in Des chercheurs s'interrogent*, estudos apresentados por J.-E. Morère, Paris, PUF, 1957; os três últimos textos estão publicados *in Dits et écrits, 1954-1988*, ed. por D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard/"Bibliothèque des sciences humaines", 1994, 4 vol.; I: *1954-1969*; II: *1970-1975*; III: *1976-1979*; IV: *1980-1988*; cf. I, nos 1, 2, 3) e voltara a ele nos últimos anos (cf. *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981; trad. fr.: *in Dits et écrits*, IV, nº 281).



xismo ou da teoria de Reich[2]. Penso igualmente na estranha eficácia dos ataques que ocorreram contra – digamos – a moral ou a hierarquia sexual tradicional, ataques que, também eles, se referiam apenas de uma maneira vaga e bastante remota, bem nebulosa em todo caso, a Reich ou a Marcuse[3]. Penso ainda na eficácia dos ataques contra o aparelho judiciário e penal, alguns dos quais eram muito remotamente relacionados com a noção geral, e aliás bastante duvidosa, de "justiça de classe", enquanto outros eram vinculados, só um pouco mais precisamente, no fundo, a uma temática anarquista. Penso igualmente, e mais precisamente ainda, na eficácia de alguma coisa – nem sequer me atrevo a dizer de um livro – como o *Anti-Œdipe*[4] [Anti-Édipo], que não se referia, que praticamente não se referiu a nada mais que à sua pró-

2. De W. Reich, ver: *Die Funktion des Orgasmus; zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens*, Viena, Internationaler tischr psychoanalytischer Verlag, 1927 (trad. fr.: *La fonction de l'orgasme*, Paris, L'Arche, 1971); *Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlim, Verlag für Sexualpolitik, 1932 (trad. fr.: *L'irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 1972); *Charakteranalyse*, Viena, Selbstverlag des Verfassers, 1933 (trad. fr.: *L'analyse caractérielle*, Paris, Payot, 1971); *Massenpsychologie des Faschismus; zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, Copenhague/Praga/Zurique, Verlag für Sexualpolitik, 1933 (trad. fr.: *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1974); *Die Sexualität im Kulturkampf*, Copenhague, Sexpol Verlag, 1936.

3. Michel Foucault se refere aqui, claro, a H. Marcuse, autor de: *Eros and Civilisation: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Ma., Beacon Press, 1955 (trad. fr.: *Éros et civilisation*, Paris, Seuil, 1971), e de *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Ma., Beacon Press, 1964 (trad. fr.: *L'homme unidimensionnel*, Paris, Seuil, 1970).

4. G. Deleuze & F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972. Vale lembrar que Michel Foucault desenvolveu essa interpretação do *Anti-Œdipe* como "livro-acontecimento" no prefácio para a tradução inglesa do texto (*Anti-Oedipus*, Nova York, Viking Press, 1977; cf. trad. fr. desse prefácio *in Dits et écrits*, III, nº 189).

pria e prodigiosa inventividade teórica; livro, ou melhor, coisa, acontecimento, que conseguiu deixar rouco, até na prática mais cotidiana, esse murmúrio, por tanto tempo ininterrupto, que passou do divã para a poltrona.

Portanto, eu diria isto: nos últimos dez ou quinze anos, a imensa e prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo, talvez sobretudo, os mais familiares, os mais sólidos e mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos de todos os dias; é isso que aparece. Mas, ao mesmo tempo que essa friabilidade e essa espantosa eficácia das críticas descontínuas e particulares, locais, descobre-se, por isso mesmo, nos fatos, algo que talvez não estivesse previsto no início: seria o que se poderia chamar de efeito inibidor próprio das teorias totalitárias, quero dizer, em todo caso, das teorias envolventes e globais. Não que essas teorias envolventes e globais não tenham fornecido e não forneçam ainda, de uma maneira bastante constante, instrumentos localmente utilizáveis: o marxismo, a psicanálise estão precisamente aí para prová-lo. Mas elas só forneceram, acho eu, esses instrumentos localmente utilizáveis com a condição, justamente, de que a unidade teórica do discurso fique como que suspensa, em todo caso recortada, cindida, picada, remexida, deslocada, caricaturada, representada, teatralizada, etc. Em todo caso, inteiramente retomada nos próprios termos da totalidade levou de fato a um efeito de freada. Portanto, se quiserem, primeiro ponto, primeira característica do que aconteceu durante estes quinze anos: caráter local da crítica, o que não quer dizer, creio eu, empirismo obtuso, ingênuo ou simplório, o que também não quer dizer ecletismo frouxo, oportunismo, permeabilidade a um empreendimento teórico qualquer, nem tampouco ascetismo um pouco voluntário, que se reduziria ele próprio à maior magreza teórica possível. Creio que esse caráter essencialmente local da



crítica indica, de fato, algo que seria uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, ou seja, que, para estabelecer sua validade, não necessita da chancela de um regime comum.

E é por aí que chegamos a uma segunda característica do que está acontecendo faz algum tempo: essa crítica local se efetuou, parece-me, por aquilo, através daquilo que se poderia chamar de "reviravoltas de saber". Por "reviravoltas de saber", quero dizer o seguinte: se é verdade que, nesses anos que acabaram de passar, era comum encontrar, pelo menos num nível superficial, toda uma temática: "não! chega de saber, o que interessa é a vida", "chega de conhecimentos, o que interessa é o real", "nada de livros, e sim grana*", etc., parece-me que debaixo de toda essa temática, através dela, nessa mesma temática, o que se viu acontecer foi o que se poderia chamar de insurreição dos "saberes sujeitados". E, por "saber sujeitado", entendo duas coisas. De uma parte, quero designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. Concretamente, se preferirem, não foi certamente uma semiologia da vida em hospício, não foi tampouco uma sociologia da delinqüência, mas sim o aparecimento de conteúdos históricos o que permitiu fazer, tanto do hospício como da prisão, a crítica efetiva. E pura e simplesmente porque apenas os conteúdos históricos podem permitir descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações sistemáticas tiveram como objetivo, justamente, mascarar. Portanto, os "saberes sujeitados" são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição.

* Manuscrito, no lugar de "grana": "viagem".

Em segundo lugar, por "saberes sujeitados", acho que se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa totalmente diferente. Por "saberes sujeitados", eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos. E foi pelo reaparecimento desses saberes de baixo, desses saberes não qualificados, desses saberes desqualificados mesmo, foi pelo reaparecimento desses saberes: o do psiquiatrizado, o do doente, o do enfermeiro, o do médico, mas paralelo e marginal em comparação com o saber médico, o saber do delinqüente, etc. – esse saber que denominarei, se quiserem, o "saber das pessoas" (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam) –, foi pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica.

Vocês me dirão: há, ainda assim, aí como que um estranho paradoxo em querer agrupar, acoplar na mesma categoria dos "saberes sujeitados", de um lado, esses conteúdos do conhecimento histórico meticuloso, erudito, exato, técnico, e depois esses saberes locais, singulares, esses saberes das pessoas que são saberes sem senso comum e que foram de certo modo deixados em repouso, quando não foram efetiva e explicitamente mantidos sob tutela. Pois bem, acho que foi nesse acoplamento entre os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que se decidiu efetivamente o que forneceu à crítica dos discursos destes últimos quinze anos a sua força essencial. Tanto num caso como no outro, de fato,



nesse saber da erudição como nesses saberes desqualificados, nessas duas formas de saberes, sujeitados ou sepultados, de que se tratava? Tratava-se do saber histórico das lutas. No domínio especializado da erudição tanto como no saber desqualificado das pessoas jazia a memória dos combates, aquela, precisamente, que até então tinha sido mantida sob tutela. E assim se delineou o que se poderia chamar uma genealogia, ou, antes, assim se delinearam pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de "genealogia" o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos.

Nessa atividade, que se pode, pois, dizer genealógica, vocês vêem que, na verdade, não se trata de forma alguma de opor à unidade abstrata da teoria a multiplicidade concreta dos fatos; não se trata de forma alguma de desqualificar o especulativo para lhe opor, na forma de um cientificismo qualquer, o rigor dos conhecimentos bem estabelecidos. Portanto, não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico; não é tampouco um positivismo, no sentido comum do termo, que o segue. Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não

são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anticiências. Não que elas reivindiquem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. E se essa institucionalização do discurso científico toma corpo numa universidade ou, de um modo geral, num aparelho pedagógico, se essa institucionalização dos discursos científicos toma corpo numa rede teórico-comercial como a psicanálise, ou num aparelho político, com todas as suas aferências, como no caso do marxismo, no fundo pouco importa. É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate.

De uma forma mais precisa ou, em todo caso, que talvez lhes soe melhor, eu diria isto: desde há muitos anos, desde mais de um século por certo, vocês sabem quão numerosos têm sido os que se perguntaram se o marxismo era ou não uma ciência. Poderíamos dizer que a mesma pergunta foi formulada, e não pára de ser, a propósito da psicanálise ou, pior ainda, da semiologia dos textos literários. Mas a esta pergunta: "É ou não é ciência?", as genealogias ou os genealogistas responderiam: "Pois bem, precisamente, o que criticamos em vocês é fazer do marxismo, ou da psicanálise, ou desta ou daquela coisa, uma ciência. E, se temos uma objeção a fazer ao marxismo, é que ele poderia efetivamente ser uma ciência." Em termos um pouco mais, se não elaborados, [pelo menos] diluídos, eu diria o seguinte: antes mesmo de saber em que medida uma coisa como o marxismo ou a psicanálise é análoga a uma prática científica em seu desenrolar cotidiano, em suas regras de construção, nos conceitos utilizados, antes mesmo de se fazer essa pergunta da analogia formal ou estrutural de um discurso marxista ou psicanalítico com um discurso científico, não é necessário primeiro levantar a questão, se interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo? A questão, as questões que é preciso formular não serão estas: "Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: 'eu, que faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista'? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maciças, circulantes e descontínuas de saber?" E eu diria: "Quando eu vejo vocês se esforçarem para estabelecer que o marxismo é uma ciência, não os vejo, para dizer a verdade, demonstrando de uma vez por todas que o marxismo tem uma estrutura racional e que suas proposições dependem, por conseguinte, de procedimentos de verificação. Eu os vejo, sobretudo e acima de tudo, fazendo outra coisa. Eu os vejo vinculando ao discurso marxista, e eu os vejo atribuindo aos que fazem esse discurso, efeitos de poder que o Ocidente, desde a Idade Média, atribuiu à ciência e reservou aos que fazem um discurso científico."

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais –

"menores", talvez dissesse Deleuze[5] – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos, esse é o projeto dessas genealogias em desordem e picadinhas. Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto.

Vocês estão vendo que todos os fragmentos de pesquisa, todas essas considerações a um só tempo entrecruzadas e pendentes que repeti com obstinação nos últimos quatro ou cinco anos, poderiam ser consideradas elementos dessas genealogias, que eu não fui, longe disso, o único a fazer ao longo destes últimos quinze anos. Questão: então por que não se continuaria com uma teoria tão bonita – e provavelmente tão pouco verificável – da descontinuidade?[6] Por que

5. Os conceitos de "menor" e de "minoria" – antes acontecimentos singulares do que essências individuais, antes individuações por "ecceidade" do que substancialidade – foram elaborados por G. Deleuze, com F. Guattari, *in Kafka. Pour une littérature mineure* (Paris, Éd. de Minuit, 1975), retomados por Deleuze no artigo "Philosophie et minorité" (*Critique*, fevereiro de 1978), e desenvolvidos ulteriormente, em especial em G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. De Minuit, 1980. A "minoria" remete também ao conceito de "molecular" elaborado por F. Guattari em *Psychanalyse et transversalité. Essai d'analyse institutionnelle* (Paris, Maspero, 1972), cuja lógica é a do "devir" e das "intensidades".

6. Michel Foucault se refere aqui ao debate que se iniciara sobretudo depois da publicação de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard, 1966), a propósito do conceito de *episteme* e do estatuto da descontinuidade. A todas as críticas, Foucault respondera com uma série de precisões teóricas e metodológicas (notadamente "Réponse à une question", *Esprit*, maio de 1968, pp. 850-74, e "Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, 9, 1968, pp. 9-40; *in Dits et écrits*, I, nos 58 e 59), retomados mais tarde em *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.



é que eu não continuo, e por que é que não pego também alguma coisa pequena, que estaria no campo da psiquiatria, no campo da teoria da sexualidade, etc.?

Poderíamos continuar, é verdade, e até certo ponto eu tentarei continuar, não fosse talvez um certo número de mudanças, e de mudanças na conjuntura. Quero dizer que, em comparação com a situação que conhecemos cinco, dez ou até quinze anos atrás, as coisas talvez tenham mudado; a batalha talvez não tenha inteiramente a mesma cara. Será que estamos mesmo, em todo caso, nessa mesma relação de força que nos permitiria valorizar, de certo modo em estado vivo e fora de qualquer sujeição, esses saberes desencavados? Que força eles têm por si mesmos? E, afinal de contas, a partir do momento em que se resgatam assim fragmentos de genealogia, a partir do momento em que se valorizam, em que se põem em circulação essas espécies de elementos de saber que tentamos desencavar, não correm eles o risco de ser recodificados, recolonizados por esses discursos unitários que, depois de os ter a princípio desqualificado e, posteriormente, ignorado quando eles reapareceram, talvez estejam agora prontos para anexá-los e para retomá-los em seu próprio discurso e em seus próprios efeitos de saber e de poder? E se quisermos proteger esses fragmentos assim resgatados, não nos exporemos a construir nós mesmos, com nossas próprias mãos, esse discurso unitário a que nos convidam, talvez como para uma armadilha, os que nos dizem: "Tudo isso é muito simpático, mas leva aonde? Em que direção? A qual unidade?" A tentação, até certo ponto, é de dizer: pois bem, continuemos, acumulemos. Afinal de contas, ainda não chegou o momento em que corremos o risco de ser colonizados. Eu lhes dizia agora há pouco que esses fragmentos genealógicos talvez corram o risco de ser recodificados; mas poderíamos, afinal de contas, lançar o desafio e dizer: "Tentem então!" Poderíamos dizer, por exemplo:

desde o tempo em que a antipsiquiatria ou a genealogia das instituições psiquiátricas foram empreendidas – faz bem uns quinze anos agora – por acaso apareceu um só marxista, um só psicanalista, um só psiquiatra para refazer isso em seus próprios termos, e para mostrar que essas genealogias eram falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundamentadas? De fato, as coisas são tais que esses fragmentos de genealogia que foram feitos continuam aí, cercados de um silêncio prudente. O máximo que lhes opõem são proposições como as que acabamos de ouvir recentemente na boca, acho eu, do Sr. Juquin[7]: "Tudo isso é muito simpático. Mas ainda assim a psiquiatria soviética é a primeira do mundo." Eu diria: "Claro, a psiquiatria soviética, o senhor tem razão, é a primeira do mundo, e é precisamente isso que lhe reprovam." O silêncio, ou melhor, a prudência com que as teorias unitárias evitam a genealogia dos saberes talvez fosse, pois, uma razão para continuar. Poderíamos, em todo caso, multiplicar assim os fragmentos genealógicos como outras tantas armadilhas, questões, desafios, como vocês quiserem. Mas, sem dúvida, é otimista demais, a partir do momento em que se trata, afinal de contas, de uma batalha – de uma batalha dos saberes contra os efeitos de poder do discurso científico –, tomar o silêncio do adversário como prova de que lhe metemos medo. O silêncio do adversário – [e] é este um princípio metodológico ou um princípio tático que sempre se deve ter em mente – talvez seja, da mesma forma, o sinal de que não lhe metemos medo algum. E devemos agir, acho eu, como se justamente não lhe metêssemos medo. E, portanto, o problema não é dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias dispersas – não quero de modo algum lhes dar, lhes sobre-

7. Na época, deputado do Partido Comunista Francês.



por um tipo de coroamento teórico que as unificaria –, mas tentar, nos cursos seguintes, e por certo já este ano, precisar ou delinear o que está em jogo nesse pôr em oposição, nesse pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder do discurso científico.

O que está em jogo em todas essas genealogias, vocês sabem, mal tenho necessidade de precisar, é isto: o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo? O que é o poder? Ou melhor – porque a pergunta: "O que é o poder?" seria justamente uma questão teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero –, o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas. *Grosso modo*, acho que o que está em jogo em tudo isso é o seguinte: a análise do poder, ou a análise dos poderes, pode, de uma maneira ou de outra, ser deduzida da economia?

Eis por que formulo esta questão, e eis o que quero dizer com isso. Não quero de modo algum suprimir diferenças inumeráveis, gigantescas, mas, apesar e através dessas diferenças, parece-me que há um certo ponto em comum entre a concepção jurídica e, digamos, liberal do poder político – a que encontramos nos filósofos do século XVIII – e também a concepção marxista ou, em todo caso, uma certa concepção corrente que vale como sendo a concepção do marxismo. Esse ponto comum seria aquilo que eu chamaria de "economismo" na teoria do poder. E, com isso, quero dizer o seguinte: no caso da teoria jurídica clássica do poder, o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor

como de um bem, e que se poderia, em conseqüência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito – pouco importa, por ora – que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é aquele, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política. A constituição do poder político se faz, portanto, nessa série, nesse conjunto teórico a que me refiro, com base no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual. Analogia, por conseguinte, manifesta, e que corre ao longo de todas essas teorias, entre o poder e os bens, o poder e a riqueza.

No outro caso, claro, eu penso na concepção marxista geral do poder: nada disso, é evidente. Mas vocês têm nessa concepção marxista algo diferente, que se poderia chamar de "funcionalidade econômica" do poder. "Funcionalidade econômica", na medida em que o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível. Neste caso, o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica. Em linhas gerais, se preferirem, num caso, tem-se um poder político que encontraria, no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual.

O problema que é o móbil das pesquisas de que estou falando pode, creio eu, ser decomposto da seguinte maneira. Primeiramente: o poder está sempre numa posição secundária em relação à economia? É sempre finalizado e como que funcionalizado pela economia? O poder tem essencialmente como razão de ser e como finalidade servir à economia? Está destinado a fazê-la funcionar, a solidificar, a manter, a reconduzir relações que são características dessa economia e essenciais ao seu funcionamento? Segunda questão: o poder é modelado com base na mercadoria? O poder é algo que se possui, que se adquire, que se cede por contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que irriga esta região, que evita aquela? Ou então, é preciso, ao contrário, para analisá-lo, tentar lançar mão de instrumentos diferentes, mesmo que as relações de poder sejam profundamente intricadas nas e com as relações econômicas, mesmo que efetivamente as relações de poder constituam sempre uma espécie de feixe ou de anel com as relações econômicas? E, nesse caso, a indissociabilidade entre a economia e o político não seria da ordem da subordinação funcional, nem tampouco da ordem da isomorfia formal, mas de uma outra ordem que se trataria precisamente de revelar.



Para fazer uma análise não econômica do poder, de que, atualmente, dispomos? Acho que se pode dizer que dispomos realmente de muito pouca coisa. Dispomos, primeiro, da afirmação de que o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato. Dispomos igualmente desta outra afirmação, de que o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força. Algumas questões, ou melhor, duas questões: se o poder se exerce, o que é esse exercício? Em que consiste? Qual é sua mecânica? Temos aqui algo que eu diria era uma resposta-ocasião, enfim, uma resposta imediata, que me parece descartada finalmente pelo fato concreto de muitas análises atuais: o poder é essencialmente o que reprime. É o que reprime a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos. E, quando, no discurso contemporâneo, encontramos essa definição repisada do poder como o que reprime, afinal de

contas, o discurso contemporâneo não faz uma invenção. Hegel fora o primeiro a dizer, depois Freud, depois Reich[8]. Em todo caso, esse órgão de repressão é, no vocabulário de hoje, o qualificativo quase homérico do poder. Então, a análise do poder não deve ser antes de mais nada, e essencialmente, a análise dos mecanismos de repressão?

Em segundo lugar – segunda resposta-ocasião, se quiserem –, se o poder é mesmo, em si, emprego e manifestação de uma relação de força, em vez de analisá-lo em termos de cessão, contrato, alienação, em vez mesmo de analisá-lo em termos funcionais de recondução das relações de produção, não se deve analisá-lo antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra? Teríamos, pois, diante da primeira hipótese – que é: o mecanismo do poder é, fundamental e essencialmente, a repressão –, uma segunda hipótese que seria: o poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios. E, neste momento, inverteríamos a proposição de Clausewitz[9] e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios. O que significaria três coisas. Primeiro isto: que as relações de poder, tais como funcionam numa sociedade como a nossa, têm essencialmente

8. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlim, 1821, §§ 182-340 (trad. fr.: *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975); S. Freud, "Das Unbewussten", *in Internationale Zeitschrift für ärtzliche Psychoanalyse*, vol. 3 (4) e (5), 1915, e *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig/Viena/Zurique, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927 (trad. fr.: *L'avenir d'une illusion*, Paris, Denoël, 1932; reed. Paris, PUF, 1995). No tocante a Reich, cf. *supra*, nota 2.

9. Michel Foucault alude à formulação bem conhecida do princípio de Carl von Clausewitz (*Vom Kriege*, liv. I, cap. 1, § XXIV, *in Hinterlassene Werke*, Bd. 1-2-3, Berlim, 1832; trad. fr. *De la guerre*, Paris, Éd. de Minuit, 1955), segundo a qual: "A guerra não é mais que a continuação da política por outros meios"; ela "não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento da política, seu prosseguimento por outros meios" (*ibid.*, p. 28). Ver também liv. II, cap. III, § III e liv. VIII, cap. VI.



como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra. E, se é verdade que o poder político pára a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. E a inversão dessa proposição significaria outra coisa também, a saber: no interior dessa "paz civil", as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força – acentuações de um lado, reviravoltas, etc. –, tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições.

A inversão do aforismo de Clausewitz significaria ainda uma terceira coisa: a decisão final só pode vir da guerra, ou seja, de uma prova de força em que as armas, finalmente, deverão ser juízes. O fim do político seria a derradeira batalha, isto é, a derradeira batalha suspenderia afinal, e afinal somente, o exercício do poder como guerra continuada.

Vocês estão vendo, portanto, que, a partir do momento em que tentamos libertar-nos dos esquemas econômicos para analisar o poder, encontramo-nos imediatamente em face de duas hipóteses maciças: de uma parte, o mecanismo do poder

seria a repressão – hipótese que, se vocês concordarem, chamarei comodamente hipótese de Reich – e, em segundo lugar, o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças – hipótese que chamarei, também aqui por comodidade, hipótese de Nietzsche. Essas duas hipóteses não são inconciliáveis; ao contrário, parecem até se encadear com bastante verossimilhança: afinal de contas, a repressão não é a conseqüência política da guerra, um pouco como a opressão, na teoria clássica do direito político, era o abuso da soberania na ordem jurídica?

Poderíamos, pois, contrapor dois grandes sistemas de análise do poder. Um, que seria o velho sistema que vocês encontram nos filósofos do século XVIII, se articularia em torno do poder como direito original que se cede, constitutivo da soberania, e tendo o contrato como matriz do poder político. E haveria o risco de esse poder assim constituído, quando ultrapassa a si mesmo, ou seja, quando vai além dos próprios termos do contrato, tornar-se opressão. Poder-contrato, tendo como limite, ou melhor, como ultrapassagem do limite, a opressão. E vocês teriam o outro sistema que tentaria, pelo contrário, analisar o poder político não mais de acordo com o esquema contrato-opressão, mas de acordo com o esquema guerra-repressão. E, nesse momento, a repressão não é o que era a opressão em relação ao contrato, ou seja, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e o simples prosseguimento de uma relação de dominação. A repressão nada mais seria que o emprego, no interior dessa pseudopaz solapada por uma guerra contínua, de uma relação de força perpétua. Portanto, dois esquemas de análise do poder: o esquema contrato-opressão, que é, se vocês preferirem, o esquema jurídico, e o esquema guerra-repressão, ou dominação-repressão, no qual a oposição pertinente não é a do legítimo e do ilegítimo, como no esquema precedente, mas a oposição entre luta e submissão.



É evidente que tudo o que eu lhes disse ao longo dos anos anteriores se insere do lado do esquema luta-repressão. Foi este esquema que, de fato, eu tentei aplicar. Ora, à medida que eu o aplicava, fui levado mesmo assim a reconsiderá-lo; ao mesmo tempo, claro, porque numa porção de pontos ele ainda está insuficientemente elaborado – eu diria mesmo que está totalmente inelaborado – e também porque creio que as duas noções, de "repressão" e de "guerra", devem ser consideravelmente modificadas, quando não, talvez, no limite, abandonadas. Em todo caso, é preciso olhar de perto essas duas noções, "repressão" e "guerra", ou, se preferirem, olhar um pouco mais de perto a hipótese de que os mecanismos de poder seriam essencialmente mecanismos de repressão, e a outra hipótese de que, sob o poder político, o que paira e o que funciona é essencialmente e acima de tudo uma relação belicosa.

Acho, e não digo isso para me gabar, que já faz bastante tempo que desconfio dessa noção de "repressão", e tentei mostrar a vocês, justamente a propósito das genealogias de que eu falava agora há pouco, a propósito da história do direito penal, do poder psiquiátrico, do controle da sexualidade infantil, etc., que os mecanismos empregados nessas formações de poder eram algo muito diferente da repressão; em todo caso, eram bem mais que ela. Eu não posso continuar sem retomar um pouquinho, justamente, essa análise da repressão, sem juntar um pouco tudo o que pude dizer de uma forma sem dúvida um pouco desconexa. Por conseguinte, a próxima aula ou, eventualmente, as duas próximas serão dedicadas à retomada crítica da noção de "repressão", a tentar mostrar em que e como essa noção, de repressão, tão corrente agora, para caracterizar os mecanismos e os efeitos do poder, é totalmente insuficiente para demarcá-los[10].

10. Promessa não cumprida. Existe, não obstante, intercalado no manuscrito, um curso sobre a "repressão" dado, por certo, numa universidade estrangeira. A questão será retomada em *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Mas o essencial do curso será dedicado ao outro item, ou seja, ao problema da guerra. Eu gostaria de tentar ver em que medida o esquema binário da guerra, da luta, do enfrentamento das forças, pode ser efetivamente identificado como o fundamento da sociedade civil, a um só tempo o princípio e o motor do exercício do poder político. É mesmo exatamente da guerra que se deve falar para analisar o funcionamento do poder? São válidas as noções de "tática", de "estratégia", de "relação de força"? Em que medida o são? O poder, pura e simplesmente, é uma guerra continuada por meios que não as armas ou as batalhas? Sob o tema agora tornado corrente, tema aliás relativamente recente, de que o poder tem a incumbência de defender a sociedade, deve-se ou não entender que a sociedade em sua estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra os outros, ou defender sua dominação contra a revolta dos outros, ou simplesmente ainda, defender sua vitória e perenizá-la na sujeição?

Portanto, o esquema do curso deste ano será o seguinte: primeiro, uma ou duas aulas consagradas à retomada da noção de repressão; depois começarei [a tratar] – eventualmente, prosseguirei nos anos seguintes, sei lá – esse problema da guerra na sociedade civil. Começarei por deixar de lado, justamente, aqueles que passam por teóricos da guerra na sociedade civil e que não o são absolutamente em minha opinião, isto é, Maquiavel e Hobbes. Depois tentarei retomar a teoria da guerra como princípio histórico de funcionamento do poder, em torno do problema da raça, já que é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra. E tentarei conduzir isso até o momento em que luta de raças e luta de classes se tornam, no final do século XIX, os dois grandes esquemas segundo os quais se [tenta] situar o fenômeno da guerra e as relações de força no interior da sociedade política.

# AULA DE 14 DE JANEIRO DE 1976

*Guerra e poder. – A filosofia e os limites do poder. – Direito e poder régio. – Lei, dominação e sujeição. – Analítica do poder: questões de método. – Teoria da soberania. – O poder disciplinar. – A regra e a norma.*

Este ano eu gostaria de começar, mas começar somente, uma série de pesquisas sobre a guerra como princípio eventual de análise das relações de poder: será no aspecto da relação belicosa, do lado do modelo da guerra, do lado do esquema da luta, das lutas, que se poderá encontrar um princípio de inteligibilidade e de análise do poder político, do poder político decifrado, pois, em termos de guerra, de lutas, de enfrentamentos? Eu gostaria de começar, forçosamente, como contraponto, com a análise da instituição militar, das instituições militares, em seu funcionamento real, efetivo, histórico, em nossas sociedades, desde o século XVII até os nossos dias.

Até agora, durante os cinco últimos anos, em linhas gerais, as disciplinas; nos cinco anos seguintes, a guerra, a luta, o exército. Gostaria ainda assim de fazer um balanço do que tentei dizer no decorrer dos anos anteriores, porque isso me fará ganhar tempo para as minhas pesquisas sobre a guerra, que não estão muito avançadas, e porque, eventualmente, pode servir de ponto de referência para aqueles dentre vocês que não estavam aqui nos anos anteriores. Em todo caso, de-

sejaria fazer o balanço, para mim mesmo, do que tentei percorrer.

O que eu tentei percorrer, desde 1970-1971, era o "como" do poder. Estudar o "como do poder", isto é, tentar apreender seus mecanismos entre dois pontos de referência ou dois limites: de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, a outra extremidade, o outro limite, seriam os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder. Portanto, triângulo: poder, direito, verdade. Digamos, esquematicamente, isto: existe uma questão tradicional que é aquela, acho eu, da filosofia política e que se poderia formular assim: como o discurso da verdade ou, pura e simplesmente, como a filosofia, entendida como o discurso por excelência da verdade, podem fixar os limites de direito do poder? Essa é a questão tradicional. Ora, a que eu queria formular é uma questão abaixo desta, uma questão muito factual em comparação a essa questão tradicional, nobre e filosófica. Meu problema seria de certo modo este: quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade? Ou ainda: qual é esse tipo de poder capaz de produzir discursos de verdade que são, numa sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes?

Quero dizer o seguinte: numa sociedade como a nossa – mas, afinal de contas, em qualquer sociedade – múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro. Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade. Isso é verdadeiro em toda sociedade, mas acho que na nossa essa relação entre poder, direito e verdade se organiza de um modo muito particular.



Para assinalar simplesmente, não o próprio mecanismo da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade da relação e sua constância, digamos isto: somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não pára de questionar, de nos questionar; não pára de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder. Portanto: regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade. Ou ainda: regras de poder e poder dos discursos verdadeiros. Foi mais ou menos esse o domínio geral do percurso que eu quis fazer, percurso que segui, sei bem, de uma maneira parcial e com muitos ziguezagues.

Sobre esse percurso, eu agora gostaria de dizer algumas palavras. Que princípio geral me guiou e quais foram as instruções imperativas ou as precauções de método que eu quis tomar? Um princípio geral no que se refere às relações entre o direito e o poder: parece-me que há um fato que

não se pode esquecer: nas sociedades ocidentais, e isto desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder régio. Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades. O direito no Ocidente é um direito de encomenda régia. Todos conhecem, claro, o papel famoso, célebre, repetido, repisado, dos juristas na organização do poder régio. Não convém esquecer que a reativação do direito romano, em meados da Idade Média, que foi o grande fenômeno ao redor e a partir do qual se reconstituiu o edifício jurídico dissociado depois da queda do Império Romano, foi um dos instrumentos técnicos constitutivos do poder monárquico, autoritário, administrativo e, finalmente, absoluto. Formação, pois, do edifício jurídico ao redor da personagem régia, a pedido mesmo e em proveito do poder régio. Quando esse edifício jurídico, nos séculos seguintes, escapar ao controle régio, quando se tiver voltado contra o poder régio, o que será discutido serão sempre os limites desse poder, a questão referente às suas prerrogativas. Em outras palavras, creio que a personagem central, em todo o edifício jurídico ocidental, é o rei. É do rei que se trata, é do rei, de seus direitos, de seu poder, dos eventuais limites de seu poder, é disso que se trata fundamentalmente no sistema geral, na organização geral, em todo caso, do sistema jurídico ocidental. Que os juristas tenham sido os servidores do rei ou tenham sido seus adversários, de qualquer modo sempre se trata do poder régio nesses grandes edifícios do pensamento e do saber jurídicos.

E, do poder régio, trata-se de duas maneiras: seja para mostrar em que armadura jurídica o poder real se investia, como o monarca era efetivamente o corpo vivo da soberania, como seu poder, mesmo absoluto, era exatamente adequado a um direito fundamental; seja, ao contrário, para mostrar como se devia limitar esse poder do soberano, a quais regras de direito ele devia submeter-se, segundo e no interior de que limites ele deveria exercer seu poder para que esse poder conservasse sua legitimidade. O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e de suas conseqüências.



Nos anos precedentes, ao falar das diferentes pequenas coisas que evoquei, o projeto geral era, no fundo, inverter essa direção geral da análise, que é aquela, creio eu, do discurso do direito por inteiro desde a Idade Média. Eu tentei fazer o inverso, ou seja, deixar, ao contrário, valer como um fato, tanto em seu segredo como em sua brutalidade, a dominação, e depois mostrar, a partir daí, não só como o direito é, de uma maneira geral, o instrumento dessa dominação – isso é óbvio – mas também como, até onde e sob que forma, o direito (e quando digo o direito, não penso somente na lei, mas no conjunto dos aparelhos, instituições, regulamentos, que aplicam o direito) veicula e aplica relações que não são relações de soberania, mas relações de dominação. E, com dominação, não quero dizer o fato maciço de "uma" dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem

se exercer no interior da sociedade: não, portanto, o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social.

O sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfas. O direito, é preciso examiná-lo, creio eu, não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática. Logo, a questão, para mim, é curto-circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição. Assim sendo, era necessário certo número de precauções de método para procurar seguir essa linha, que tentava curto-circuitar a linha geral da análise jurídica ou se desviar dela.

Precauções de método; esta primeiro: não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais ou seus efeitos de conjunto. Trata-se de apreender, ao contrário, o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar; ou seja: tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais, sobretudo no ponto em que esse poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em conseqüência, mais além dessas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenção materiais, eventualmente até violentos. Um exemplo, se vocês quiserem: em vez de procurar saber onde e como na soberania, tal como ela é apresentada pela filosofia, seja do direito monárquico, seja do direito democrático, se fundamenta o poder de punir, tentei ver como, efetivamente, a punição, o poder de punir consolidavam-se num certo número de instituições locais, regionais, materiais, seja o suplício ou seja o aprisionamento, e isto no mundo a um só tempo institucional, físico, regulamentar e violento dos aparelhos efetivos da punição. Em outras palavras, apreender o poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício: era a primeira instrução dada.



Segunda instrução: tratava-se de não analisar o poder no nível da intenção ou da decisão, de não procurar considerá-lo do lado de dentro, de não formular a questão (que acho labiríntica e sem saída) que consiste em dizer: quem tem o poder afinal? O que tem na cabeça e o que procura aquele que tem o poder? Mas sim de estudar o poder, ao contrário, do lado em que sua intenção – se intenção houver – está inteiramente concentrada no interior de práticas reais e efetivas; estudar o poder, de certo modo, do lado de sua face externa, no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode denominar, muito provisoriamente, seu objeto, seu alvo, seu campo de aplicação, no ponto, em outras palavras, em que ele se implanta e produz seus efeitos reais. Portanto, não: por que certas pessoas querem dominar? O que elas procuram? Qual é sua estratégia de conjunto? E sim: como as coisas acontecem no momento mesmo, no nível, na altura do procedimento de sujeição, ou nesses processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos. Noutros termos, em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc. Apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quiserem, exatamente o

contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*[1], e, acho eu, afinal de contas, todos os juristas, quando o problema deles é saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo únicos, mas animados por uma alma que seria a soberania. Lembrem-se do esquema do *Leviatã*[2]: nesse esquema, o Leviatã, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos.

Terceira precaução de método: não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo – dominação de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras –; ter bem em mente que o poder, exceto ao considerá-lo de muito alto e de muito longe, não é algo que se partilhe entre aqueles que o têm e que o detêm exclusivamente, e aqueles que não o têm e que são submetidos a ele. O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles.

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder; é, acho eu, um de seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu.

Quarta conseqüência no plano das precauções de método: quando eu digo: "o poder é algo que se exerce, que circula, que forma rede", talvez seja verdade até certo ponto. Pode-se igualmente dizer: "Todos nós temos fascismo na cabeça"; e, mais fundamentalmente ainda: "todos nós temos poder no corpo". E o poder – pelo menos em certa medida – transita ou transuma por nosso corpo. Tudo isso, de fato, pode ser dito; mas não creio que seja preciso concluir, a partir daí, que o poder seria, se vocês quiserem, a coisa mais

1. Th. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civill*, Londres, 1651 (trad. fr.: *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971). A tradução latina do texto, que era, de fato, uma nova versão sua, foi publicada em Amsterdam em 1668.

2. Michel Foucault alude aqui ao célebre frontispício da edição do *Leviathan*, chamada "head edition" (citada na nota 1), publicada por Andrew Crooke, que representa o corpo do Estado constituído pelos súditos, ao passo que a cabeça representa o soberano, que com uma mão segura a espada e com a outra o báculo. Embaixo, os atributos fundamentais dos dois poderes, civil e eclesiástico.

bem distribuída do mundo, a mais distribuída, se bem que, até certo ponto, ele o seja. Não é uma espécie de distribuição democrática ou anárquica do poder através do corpo. Quero dizer o seguinte: parece-me que – essa seria então a quarta precaução de método – o importante é que não se deve fazer uma espécie de dedução do poder que partiria do centro e que tentaria ver até onde ele se prolonga por baixo, em que medida ele se reproduz, ele se reconduz até os elementos mais atomísticos da sociedade. Creio que é preciso, ao contrário, que seria preciso – é uma precaução de método a seguir – fazer uma análise ascendente do poder, ou seja, partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria técnica e tática, e depois ver como esses mecanismos de poder, que têm, pois, sua solidez e, de certo modo, sua tecnologia própria, foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até em baixo. Creio que é preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder.

Um exemplo, para que isso fique mais claro, a respeito da loucura. Poderiam dizer o seguinte, e seria essa a análise descendente da qual, acho eu, devemos desconfiar: a burguesia tornou-se, a partir do fim do século XVI e no século XVII, a classe dominante. Dito isso, como se pode deduzir daí o internamento dos loucos? A dedução, vocês a farão



sempre; ela é sempre fácil, e é precisamente isso que eu lhe reprovarei. É, de fato, fácil mostrar como o louco, sendo precisamente aquele que é inútil na produção industrial, como se é até mesmo obrigado a descartar-se deles. Poderíamos fazer a mesma coisa, se vocês quiserem, não mais a respeito do louco, mas a respeito da sexualidade infantil – foi o que fez certo número de pessoas, até certo ponto Wilhelm Reich[3], Reimut Reiche[4] certamente – e dizer: a partir da dominação da classe burguesa, como se pode compreender a repressão da sexualidade infantil? Pois bem, simplesmente, como o corpo humano se tornou essencialmente força produtiva a partir dos séculos XVII, XVIII, todas as formas de dispêndio irredutíveis a essas relações, à constituição das forças produtivas, todas as formas de dispêndio assim manifestadas em sua inutilidade, foram banidas, excluídas, reprimidas. Estas deduções sempre são possíveis; são ao mesmo tempo verdadeiras e falsas. São essencialmente fáceis demais, porque se poderia fazer exatamente o contrário, e, precisamente, a partir do princípio de que a burguesia se tornou uma classe dominante, deduzir que os controles da sexualidade, e da sexualidade infantil, não são absolutamente desejáveis; ora, ao contrário, o que se necessitaria seria uma aprendizagem sexual, um treinamento sexual, uma precocidade sexual, na medida em que se trata, afinal de contas, de reconstituir pela sexualidade uma força de trabalho a qual, como se sabe, considerava-se, no início do século XIX pelo menos, que seu estatuto ótimo seria ser infinita: quanto mais forças de trabalho houvesse, mais plena e corretamente o sistema da produção capitalista poderia funcionar.

3. W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, *op. cit.*

4. R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf: zur Abwehr repressiver Entsublimierung*, Frankfurt, Verlag Neue Kritik, 1968 (trad. fr.: *Sexualité et lutte de classes*, Paris, Maspero, 1969).

Creio que se pode deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da dominação da classe burguesa. Parece-me que o que se deve fazer é o inverso, ou seja, ver como, historicamente, partindo de baixo, os mecanismos de controle puderam intervir no tocante à exclusão da loucura, à repressão, à proibição da sexualidade; como, no nível efetivo da família, do círculo imediato, das células, ou nos níveis mais baixos da sociedade, estes fenômenos, de repressão ou de exclusão, tiveram seus instrumentos, sua lógica, corresponderam a um certo número de necessidades; mostrar quais foram os seus agentes, e procurar esses agentes não, de modo algum, no âmbito da burguesia em geral, mas dos agentes reais, que podem ter sido o círculo imediato, a família, os pais, os médicos, o escalão mais baixo da polícia, etc.; e como esses mecanismos de poder, em dado momento, numa conjuntura precisa, e mediante certo número de transformações, começaram a tornar-se economicamente lucrativos e politicamente úteis. E conseguiríamos, acho eu, mostrar facilmente – enfim, foi o que eu quis fazer antigamente, várias vezes em todo caso – que, no fundo, aquilo de que a burguesia necessitou, aquilo em que finalmente o sistema encontrou seu interesse, não foi que os loucos fossem excluídos, ou que a masturbação das crianças fosse vigiada e proibida – mais uma vez, o sistema burguês pode suportar perfeitamente o contrário –; o ponto em que ele encontrou seu interesse e pelo qual ele se mobilizou não foi no fato de eles serem excluídos, mas na técnica e no próprio procedimento da exclusão. Foram os mecanismos de exclusão, foi a aparelhagem de vigilância, foi a medicalização da sexualidade, da loucura, da delinqüência, foi tudo isso, isto é, a micromecânica do poder, que representou, constituído pela burguesia, a partir de certo momento, um interesse, e foi por isso que a burguesia se interessou.

Digamos ainda: na medida em que as noções de "burguesia" e de "interesse da burguesia" não têm verossimilmente conteúdo real, ao menos para os problemas que acabamos de levantar agora, o que se deve ver é justamente que não houve a burguesia que pensou que a loucura deveria ser excluída ou que a sexualidade infantil deveria ser reprimida, mas os mecanismos de exclusão da loucura, os mecanismos de vigilância da sexualidade infantil, a partir de um certo momento, e por razões que é preciso estudar, produziram certo lucro econômico, certa utilidade política e, por essa razão, se viram naturalmente colonizados e sustentados por mecanismos globais e, finalmente, pelo sistema do Estado inteiro. E é fixando-se nessas técnicas de poder, partindo delas, e mostrando o lucro econômico ou as utilidades políticas que delas derivam, em certo contexto e por certas razões, que se pode compreender como, efetivamente, esses mecanismos acabam por fazer parte do conjunto. Em outras palavras: a burguesia não dá a menor importância aos loucos, mas os procedimentos de exclusão dos loucos produziram, liberaram, a partir do século XIX e mais uma vez segundo certas transformações, um lucro político, eventualmente até certa utilidade econômica, que solidificaram o sistema e o fizeram funcionar no conjunto. A burguesia não se interessa pelos loucos, mas pelo poder que incide sobre os loucos; a burguesia não se interessa pela sexualidade da criança, mas pelo sistema de poder que controla a sexualidade da criança. A burguesia não dá a menor importância aos delinqüentes, à punição ou à reinserção deles, que não têm economicamente muito interesse. Em compensação, do conjunto dos mecanismos pelos quais o delinqüente é controlado, seguido, punido, reformado, resulta, para a burguesia, um interesse que funciona no interior do sistema econômico-político geral. Eis a quarta precaução, a quarta linha de método que eu queria seguir.



Quinta precaução: é bem possível que as grandes máquinas do poder sejam acompanhadas de produções ideoló-

gicas. Houve sem dúvida, por exemplo, uma ideologia da educação, uma ideologia do poder monárquico, uma ideologia da democracia parlamentar, etc. Mas, na base, no ponto em que terminam as redes de poder, o que se forma, não acho que sejam ideologias. É muito menos e, acho eu, muito mais. São instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber, são métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa, são aparelhos de verificação. Isto quer dizer que o poder, quando se exerce em seus mecanismos finos, não pode fazê-lo sem a formação, a organização e sem pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são acompanhamentos ou edifícios ideológicos.

Para resumir essas cinco precauções de método, eu diria isto: em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber.

Em suma, é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. Eis a linha metódica que, acho eu, se deve seguir, e que tentei seguir nessas diferentes pesquisas que [realizamos] nos anos anteriores a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade das crianças, do sistema punitivo, etc.



Ora, percorrendo esse domínio tomando essas precauções de método, eu acho que aparece um fato histórico maciço, que vai afinal nos introduzir um pouco ao problema de que eu queria falar a partir de hoje. Esse fato histórico maciço é o seguinte: a teoria jurídico-política da soberania – teoria de que devemos nos desligar se quisermos analisar o poder – data da Idade Média; ela data da reativação do direito romano; ela constituiu-se em torno do problema da monarquia e do monarca. E acho que, historicamente, essa teoria da soberania – que é a grande esparrela em que corremos o risco de cair, quando queremos analisar o poder – desempenhou quatro papéis.

Primeiro, ela se referiu a um mecanismo de poder efetivo, que era o da monarquia feudal. Segundo, ela serviu de instrumento, e também de justificação, para a constituição das grandes monarquias administrativas. Depois, a partir do século XVI, sobretudo do século XVII, já no momento das guerras de Religião, a teoria da soberania foi uma arma que circulou num campo e no outro, que foi utilizada num sentido ou no outro, seja para limitar, seja, ao contrário, para fortalecer o poder régio. Vocês a encontram do lado dos católicos monarquistas ou dos protestantes antimonarquistas; vocês a encontram do lado dos protestantes monarquistas e mais ou menos liberais; vocês a encontram também do lado dos católicos partidários do regicídio ou da mudança de dinastia. Vocês encontram essa teoria da soberania que atua entre as mãos dos aristocratas ou entre as mãos dos parlamentares, do lado dos representantes do poder régio ou do lado dos últimos senhores feudais. Em resumo, ela foi o grande instrumento da luta política e teórica em torno dos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII. Enfim, no século XVIII, é sempre essa mesma teoria da soberania, reativada do direito romano, que vocês vão encontrar em Rousseau e em seus contemporâneos, com um outro papel, um quarto papel:

trata-se naquele momento de construir, contra as monarquias administrativas, autoritárias ou absolutas, um modelo alternativo, o das democracias parlamentares. E é este papel que ela ainda representa no momento da Revolução.

Parece-me que, se seguimos esses quatro papéis, percebemos que, enquanto durou a sociedade de tipo feudal, os problemas de que tratava a teoria da soberania, aqueles aos quais ela se referia, cobriam efetivamente a mecânica geral do poder, o modo como ele se exercia, desde os níveis mais elevados até os níveis mais baixos. Em outras palavras, a relação de soberania, seja ela entendida de forma lata ou estrita, cobria em suma a totalidade do corpo social. E, efetivamente, o modo como o poder se exercia podia bem ser transcrito, quanto ao essencial em todo caso, em termos de relação soberano/súdito.

Ora, nos séculos XVII e XVIII ocorreu um fenômeno importante: o aparecimento – deveríamos dizer a invenção – de uma nova mecânica do poder, que tem procedimentos bem particulares, instrumentos totalmente novos, uma aparelhagem muito diferente e que, acho eu, é absolutamente incompatível com as relações de soberania. Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto. É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita.



Parece-me que este tipo de poder se opõe exatamente, termo a termo, à mecânica de poder que a teoria da soberania descrevia ou procurava transcrever. A teoria da soberania é vinculada a uma forma de poder que se exerce sobre a terra e os produtos da terra, muito mais do que sobre os corpos e sobre o que eles fazem. [Essa teoria] diz respeito ao deslocamento e à apropriação, pelo poder, não do tempo e do trabalho, mas dos bens e da riqueza. [É ela] que permite transcrever em termos jurídicos obrigações descontínuas e crônicas de tributos, e não codificar uma vigilância contínua; é uma teoria que permite fundamentar o poder em torno e a partir da existência física do soberano, e não dos sistemas contínuos e permanentes de vigilância. A teoria da soberania é, se vocês quiserem, o que permite fundamentar o poder absoluto no dispêndio absoluto do poder, e não calcular o poder com o mínimo de dispêndio e o máximo de eficácia. Esse novo tipo de poder, que já não é, pois, de modo algum transcritível nos termos de soberania, é, acho eu, uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ele foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo. Esse poder não soberano, alheio portanto à forma da soberania, é o poder "disciplinar". Poder indescritível, injustificável, nos termos da teoria da soberania, radicalmente heterogêneo, e que deveria ter levado normalmente ao próprio desaparecimento desse grande edifício jurídico da teoria da soberania. Ora, de fato, a teoria da soberania não só continuou a existir, se vocês quiserem, como ideologia do direito, mas também continuou a organizar os códigos jurídicos que a Europa do século XIX elaborou para si a partir dos códigos napoleônicos[5]. Por que a teoria da soberania persistiu

5. Trata-se dos códigos "napoleônicos": o *Código civil* (1804), o *Código de instrução criminal* (1808), e o *Código penal* (1810).

assim como ideologia e como princípio organizador dos grandes códigos jurídicos?

Eu creio que há para isso duas razões. De um lado, a teoria da soberania foi, no século XVIII e ainda no século XIX, um instrumento crítico permanente contra a monarquia e contra todos os obstáculos que podiam opor-se ao desenvolvimento da sociedade disciplinar. Mas, de outro, essa teoria e a organização de um código jurídico, centrado nela, permitiram sobrepor aos mecanismos da disciplina um sistema de direito que mascarava os procedimentos dela, que apagava o que podia haver de dominação e de técnicas de dominação na disciplina e, enfim, que garantia a cada qual que ele exercia, através da soberania do Estado, seus próprios direitos soberanos. Em outras palavras, os sistemas jurídicos, sejam as teorias, sejam os códigos, permitiram uma democratização da soberania, a implantação de um direito público articulado a partir da soberania coletiva, no mesmo momento, na medida em que e porque essa democratização da soberania se encontrava lastrada em profundidade pelos mecanismos da coerção disciplinar. De uma forma mais densa, poderíamos dizer o seguinte: uma vez que as coerções disciplinares deviam ao mesmo tempo exercer-se como mecanismos de dominação e ser escondidas como exercício efetivo do poder, era preciso que fosse apresentada no aparelho jurídico e reativada, concluída, pelos códigos judiciários, a teoria da soberania.

Temos, pois, nas sociedades modernas, a partir do século XIX até os nossos dias, de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; e depois temos, ao mesmo tempo, uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social. Ora, essa trama não pode de modo algum ser transcrita nesse direito, que é, porém, seu acompanhamento necessário. Um direito da soberania e uma mecânica da disciplina: é entre esses dois limites, creio eu, que se pratica o exercício do poder. Mas esses dois limites são de tal forma, e são tão heterogêneos, que nunca se pode fazer que um coincida com o outro. O poder se exerce, nas sociedades modernas, através, a partir do e no próprio jogo dessa heterogeneidade entre um direito público da soberania e uma mecânica polimorfa da disciplina. Isto não quer dizer que vocês têm, de um lado, um sistema de direito tagarela e explícito, que seria o da soberania, e depois disciplinas obscuras e mudas que trabalhariam em profundidade, na sombra, e que constituiriam o subsolo silencioso da grande mecânica do poder. De fato, as disciplinas têm seu discurso próprio. Elas mesmas são, pelas razões que eu lhes dizia agora há pouco, criadoras de aparelhos de saber, de saberes e de campos múltiplos de conhecimento. Elas são extraordinariamente inventivas na ordem desses aparelhos de formar saber e conhecimentos, e são portadoras de um discurso, mas de um discurso que não pode ser o discurso do direito, o discurso jurídico. O discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico.

Em suma, o que quis mostrar no decorrer destes últimos anos não foi de modo algum como, na frente avançada das ciências exatas, pouco a pouco, a área incerta, difícil, confusa da conduta humana foi anexada à ciência: não foi através de um progresso da racionalidade das ciências exa-

tas que se foram constituindo aos poucos as ciências humanas. Eu creio que o processo que tornou fundamentalmente possível o discurso das ciências humanas foi a justaposição, o enfrentamento de dois mecanismos e de dois tipos de discursos absolutamente heterogêneos: de um lado, a organização do direito em torno da soberania, do outro, a mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas. Que, atualmente, o poder se exerça ao mesmo tempo através desse direito e dessas técnicas, que essas técnicas da disciplina, que esses discursos nascidos da disciplina invadam o direito, que os procedimentos da normalização colonizem cada vez mais os procedimentos da lei, é isso, acho eu, que pode explicar o funcionamento global daquilo que eu chamaria uma "sociedade de normalização".

Quero dizer, mais precisamente, isto: eu creio que a normalização, as normalizações disciplinares, vêm cada vez mais esbarrar contra o sistema jurídico da soberania; cada vez mais nitidamente aparece a incompatibilidade de umas com o outro; cada vez mais é necessária uma espécie de discurso árbitro, uma espécie de poder e de saber que sua sacralização científica tornaria neutros. E é precisamente do lado da extensão da medicina que se vê de certo modo, não quero dizer combinar-se, mas reduzir-se, ou intercambiar-se, ou enfrentar-se perpetuamente a mecânica da disciplina e o princípio do direito. O desenvolvimento da medicina, a medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos, etc., se dão na frente onde vêm encontrar-se os dois lençóis heterogêneos da disciplina e da soberania.

É por isso que, contra as usurpações da mecânica disciplinar, contra essa ascensão de um poder que é vinculado ao saber científico, nós nos encontramos atualmente numa situação tal que o único recurso existente, aparentemente sólido, que temos é precisamente o recurso ou a volta a um



direito organizado em torno da soberania, articulado sobre esse velho princípio. Isso faz com que, concretamente, quando se quer objetar alguma coisa contra as disciplinas e contra todos os efeitos de saber e de poder que lhes são vinculados, que se faz concretamente? Que se faz na vida? Que fazem o sindicato da magistratura ou outras instituições como esta? Que se faz, senão precisamente invocar esse direito, esse famoso direito formal e burguês, que na realidade é o direito da soberania? E eu creio que nos encontramos aqui numa espécie de ponto de estrangulamento, que não podemos continuar a fazer que funcione indefinidamente dessa maneira: não é recorrendo à soberania contra a disciplina que poderemos limitar os próprios efeitos do poder disciplinar.

De fato, soberania e disciplina, legislação, direito da soberania e mecânicas disciplinares são duas peças absolutamente constitutivas dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade. Para dizer a verdade, para lutar contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo direito da soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania.

E é aí então que nos aproximamos da noção de "repressão" de que talvez lhes fale na próxima vez, a não ser que eu esteja um tanto farto de repisar coisas já ditas e que passe de imediato para outras coisas referentes à guerra. Se eu tiver desejo e coragem, eu lhes falarei da noção de "repressão" que, creio eu, justamente, tem o duplo inconveniente, no uso que dela se faz, de se referir obscuramente a uma certa teoria da soberania, que seria a teoria dos direitos soberanos do indivíduo, e de pôr em jogo, quando é utilizada, toda uma referência psicológica tirada das ciências humanas, ou seja, dos discursos e das práticas que dependem do domínio

disciplinar. Eu creio que a noção de "repressão" é também uma noção jurídico-disciplinar, seja qual for o uso crítico que dela se pretende fazer; e, nessa medida, o uso crítico da noção de "repressão" se acha viciado, estragado, corrompido de início pela dupla referência, jurídica e disciplinar, à soberania e à normalização que ela implica. Eu lhes falarei da repressão na próxima vez, senão passarei para o problema da guerra.

# AULA DE 21 DE JANEIRO DE 1976

*A teoria da soberania e os operadores de dominação. – A guerra como analisador das relações de poder. – Estrutura binária da sociedade. – O discurso histórico-político, o discurso da guerra perpétua. – A dialética e suas codificações. – O discurso da luta das raças e suas transcrições.*

Da última vez, foi uma espécie de adeus à teoria da soberania na medida em que ela pode, na medida em que pôde se apresentar como método de análise das relações de poder. Eu queria lhes mostrar que o modelo jurídico da soberania não era, creio eu, adaptado a uma análise concreta da multiplicidade das relações de poder. Parece-me, de fato – resumindo tudo isso em algumas palavras, três palavras exatamente –, que a teoria da soberania tenta necessariamente constituir o que eu chamaria de um ciclo, o ciclo do sujeito ao sujeito, mostrar como um sujeito – entendido como indivíduo dotado, naturalmente (ou por natureza), de direitos, de capacidades, etc. – pode e deve se tornar sujeito, mas entendido desta vez como elemento sujeitado numa relação de poder. A soberania é a teoria que vai do sujeito para o sujeito, que estabelece a relação política do sujeito com o sujeito. Em segundo lugar, parece-me que a teoria da soberania se confere, no início, uma multiplicidade de poderes que não são poderes no sentido político do termo, mas são capacidades, possibilidades, potências, e que ela só pode constituí-los como poderes, no sentido político do termo,

com a condição de ter, entrementes, estabelecido, entre as possibilidades e os poderes, um momento de unidade fundamental e fundadora, que é a unidade do poder. Que essa unidade do poder assuma a fisionomia do monarca ou a forma do Estado pouco importa; é dessa unidade do poder que vão derivar as diferentes formas, os aspectos, mecanismos e instituições de poder. A multiplicidade dos poderes, entendidos como poderes políticos, só pode ser estabelecida e só pode funcionar a partir dessa unidade do poder, fundamentada pela teoria da soberania. Enfim, em terceiro lugar, parece-me que a teoria da soberania mostra, tenta mostrar, como um poder pode constituir-se não exatamente segundo a lei, mas segundo uma certa legitimidade fundamental, mais fundamental do que todas as leis, que é um tipo de lei geral de todas as leis e pode permitir às diferentes leis funcionarem como leis. Em outras palavras, a teoria da soberania é o ciclo do sujeito ao sujeito, o ciclo do poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei. Digamos que, de uma maneira ou de outra – e conforme, evidentemente, os diferentes esquemas teóricos nos quais ela se desenvolve –, a teoria da soberania pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre no elemento preliminar da lei. Tríplice "primitivismo", pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e o da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los. Meu projeto – mas eu o abandono logo em seguida – era mostrar a vocês como esse instrumento que a análise político-psicológica se proporcionou há três ou quatro séculos, já, ou seja, a noção de repressão – que mais parece copiada do freudismo ou do freudo-marxismo – se inseria de fato numa decifração do poder que se fazia em termos



de soberania. Mas isto nos teria levado a retornar a coisas já ditas; então sigo em frente, admitindo a possibilidade de, no final do ano, voltar a esse ponto, se sobrar tempo.

O projeto geral, o dos anos anteriores e o deste ano, é tentar desamarrar ou livrar essa análise do poder dessa tríplice preliminar – do sujeito, da unidade e da lei – e ressaltar, em vez desse elemento fundamental da soberania, aquilo que eu denominaria as relações e os operadores de dominação. Em vez de fazer os poderes derivarem da soberania, se trataria muito mais de extrair, histórica e empiricamente, das relações de poder, os operadores de dominação. Teoria da dominação, das dominações, muito mais do que teoria da soberania, o que quer dizer: em vez de partir do sujeito (ou mesmo dos sujeitos) e desses elementos que seriam preliminares à relação e que poderíamos localizar, se trataria de partir da própria relação de poder, da relação de dominação no que ela tem de factual, de efetivo, e de ver como é essa própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide. Portanto, não perguntar aos sujeitos como, por quê, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos. Em segundo lugar, tratar-se-ia de ressaltar as relações de dominação e de deixá-las valer em sua multiplicidade, em sua diferença, em sua especificidade ou em sua reversibilidade: não procurar, por conseguinte, uma espécie de soberania fonte dos poderes; ao contrário, mostrar como os diferentes operadores de dominação se apóiam uns nos outros, remetem uns aos outros, em certo número de casos se fortalecem e convergem, noutros casos se negam ou tendem a anular-se. Eu não quero dizer, é claro, que não há, ou que não se pode atingir nem descrever os grandes aparelhos do poder. Mas eu creio que estes funcionam sempre sobre a base desses dispositivos de dominação. Concretamente, podemos, é claro, descrever o aparelho esco-

lar ou o conjunto dos aparelhos de aprendizagem em dada sociedade, mas eu creio que só podemos analisá-los eficazmente se não os tomarmos como uma unidade global, se não tentarmos derivá-los diretamente de alguma coisa que seria a unidade estatal de soberania, mas se tentarmos ver como atuam, como se apóiam, como esse aparelho define certo número de estratégias globais, a partir de uma multiplicidade de sujeições (a da criança ao adulto, da prole aos pais, do ignorante ao erudito, do aprendiz ao mestre, da família à administração pública, etc.). São todos esses mecanismos e todos esses aparelhos de dominação que constituem o pedestal efetivo do aparelho global constituído pelo aparelho escolar. Portanto, se vocês quiserem, encarar as estruturas de poder como estratégias globais que perpassam e utilizam táticas locais de dominação.

Enfim, em terceiro lugar, ressaltar as relações de dominação muito mais do que a fonte de soberania, quer dizer isto: não tentar segui-las naquilo que constitui sua legitimidade fundamental, mas tentar, ao contrário, procurar os instrumentos técnicos que permitem garanti-las. Portanto, para resumir e para que a coisa fique, pelo menos provisoriamente, não encerrada mas relativamente clara: em vez da tríplice preliminar da lei, da unidade e do sujeito – que faz da soberania a fonte do poder e o fundamento das instituições –, eu acho que temos de adotar o ponto de vista tríplice das técnicas, da heterogeneidade das técnicas e de seus efeitos de sujeição, que fazem dos procedimentos de dominação a trama efetiva das relações de poder e dos grandes aparelhos de poder. A fabricação dos sujeitos muito mais do que a gênese do soberano: aí está o tema geral. Mas, se está bem claro que as relações de dominação é que devem ser o caminho de acesso à análise do poder, como se pode realizar essa análise das relações de dominação? Se é verdade que é a dominação, e não a soberania, ou melhor, as dominações, os



operadores de dominação, que devemos estudar, pois bem, como se pode avançar nesse caminho das relações de dominação? Em que uma relação de dominação pode se resumir à noção de relação de força ou coincidir com ela? Em que e como a relação de força pode se resumir a uma relação de guerra?

Eis a espécie de questão preliminar que eu gostaria de focalizar um pouquinho este ano: a guerra pode valer efetivamente como análise das relações de poder e como matriz das técnicas de dominação? Vocês me dirão que não se pode, logo de saída, confundir relações de força e relações de guerra. É claro. Mas tomarei isso simplesmente como um [caso] extremo, na medida em que a guerra pode passar por ponto de tensão máxima, pela nudez mesma das relações de força. A relação de poder será em seu fundo uma relação de enfrentamento, de luta de morte, de guerra? Sob a paz, a ordem, a riqueza, a autoridade, sob a ordem calma das subordinações, sob o Estado, sob os aparelhos do Estado, sob as leis, etc., devemos entender e redescobrir uma espécie de guerra primitiva e permanente? É esta questão que eu gostaria de formular logo de saída, sem ignorar toda a série das outras questões que será necessário [formular] e que eu tentarei abordar nos anos seguintes, e dentre as quais podemos simplesmente citar, a título de primeira referência, as seguintes: o fato da guerra pode e deve ser efetivamente considerado primeiro em comparação a outras relações (as relações de desigualdade, as dissimetrias, as divisões de trabalho, as relações de exploração, etc.)? Os fenômenos de antagonismo, de rivalidade, de enfrentamento, de luta entre indivíduos, ou entre grupos, ou entre classes, podem e devem ser agrupados nesse mecanismo geral, nessa forma geral que é a guerra? E ainda: as noções que são derivadas daquilo que se denominava no século XVIII, e ainda no século XIX, a arte da guerra (a estratégia, a tática, etc.) podem constituir em si

mesmas um instrumento válido e suficiente para analisar as relações de poder? Poderíamos perguntar-nos, será preciso perguntar-nos também: as instituições militares e as práticas que as cercam – e, de um modo geral, todos os procedimentos que foram empregados para travar a guerra – são, de perto ou de longe, direta ou indiretamente, o núcleo das instituições políticas? Enfim, a questão principal que eu gostaria de estudar este ano seria esta: como, desde quando e por que se começou a perceber ou a imaginar que é a guerra que funciona sob e nas relações de poder? Desde quando, como, por que se imaginou que uma espécie de combate ininterrupto perturba a paz e que, finalmente, a ordem civil – em seu fundo, em sua essência, em seus mecanismos essenciais – é uma ordem de batalha? Quem imaginou que a ordem civil era uma ordem de batalha? [...] Quem enxergou a guerra como filigrana da paz; quem procurou, no barulho da confusão da guerra, quem procurou na lama das batalhas, o princípio de inteligibilidade da ordem, do Estado, de suas instituições e de sua história?

É, portanto, esta questão que eu vou tentar seguir um pouco nas próximas aulas, e talvez até o fim deste ano. No fundo, poderíamos formular a questão de modo muito simples, e de início foi assim que eu a formulei para mim mesmo: "Quem, no fundo, teve a idéia de inverter o princípio de Clausewitz, quem teve a idéia de dizer: é bem possível que a guerra seja a política praticada por outros meios, mas a própria política não será a guerra travada por outros meios?" Ora, eu creio que o problema não é tanto saber quem inverteu o princípio de Clausewitz, mas antes saber qual era o princípio que Clausewitz inverteu, ou melhor, quem formulou esse princípio que Clausewitz inverteu quando disse: "Mas, afinal de contas, a guerra não passa da política continuada." Eu creio, de fato – e tentarei demonstrá-lo –, que o princípio segundo o qual a política é a guerra continuada



por outros meios era um princípio bem anterior a Clausewitz, que simplesmente inverteu uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII.

Portanto: a política é a guerra continuada por outros meios. Há nessa tese – na própria existência dessa tese, preliminar a Clausewitz – um tipo de paradoxo histórico. Com efeito, pode-se dizer, de modo esquemático e um pouco grosseiro, que, com o crescimento, com o desenvolvimento dos Estados, ao longo de toda a Idade Média e no limiar da época moderna, viram-se as práticas e as instituições de guerra passarem por uma evolução muito acentuada, muito visível, que se pode caracterizar assim: as práticas e as instituições de guerra de início se concentraram cada vez mais nas mãos de um poder central; pouco a pouco, sucedeu que, de fato e de direito, apenas os poderes estatais podiam iniciar as guerras e manipular os instrumentos da guerra: estatização, em conseqüência, da guerra. Com isso, pelo fato dessa estatização, encontrou-se apagado do corpo social, da relação de homem com homem, de grupo com grupo, aquilo que se poderia chamar de guerra cotidiana, aquela que chamavam efetivamente de "guerra privada". Cada vez mais as guerras, as práticas de guerra, as instituições de guerra tendem a não mais existir, de certo modo, senão nas fronteiras, nos limites exteriores das grandes unidades estatais, como uma relação de violência efetiva ou ameaçadora entre Estados. Mas, pouco a pouco, o corpo social inteiro ficou limpo dessas relações belicosas que o perpassavam integralmente durante o período medieval.

Enfim, com essa estatização, pelo fato de que a guerra foi, de certo modo, uma prática que já não funcionava senão nos limites exteriores do Estado, ela tendeu a se tornar uma atribuição profissional e técnica de um aparelho militar ciosamente definido e controlado. Foi, em linhas gerais, o apa-

recimento do exército como instituição, que, no fundo, não existia como tal na Idade Média. É somente na saída da Idade Média que se vê emergir um Estado dotado de instituições militares que vieram se substituir à prática cotidiana, global da guerra, e a uma sociedade eterna perpassada por relações guerreiras. A essa evolução, teremos de voltar; mas eu acho que podemos admiti-la ao menos a título de primeira hipótese histórica.

Ora, onde está o paradoxo? O paradoxo surge no momento mesmo dessa transformação (ou talvez logo depois). Quando a guerra se viu expulsa para os limites do Estado, ao mesmo tempo centralizada em sua prática e recuada para a sua fronteira, eis que apareceu um certo discurso: um discurso estranho, um discurso novo. Novo, sobretudo, porque creio que é o primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade, e que foi muito diferente do discurso filosófico-jurídico que se costumava fazer até então. E esse discurso histórico-político que aparece nesse momento é, ao mesmo tempo, um discurso sobre a guerra entendida como relação social permanente, como fundamento indelével de todas as relações e de todas as instituições de poder. E qual é a data de nascimento desse discurso histórico-político sobre a guerra como fundamento das relações sociais? De uma forma sintomática ele aparece, creio eu – vou tentar mostrar-lhes isso –, depois do fim das guerras civis e religiosas do século XVI. Não é, portanto, de modo algum, como registro ou análise das guerras civis do século XVI que aparece esse discurso. Em compensação, ele já está, se não constituído, pelo menos claramente formulado no início das grandes lutas políticas inglesas do século XVII, no momento da revolução burguesa inglesa. E nós o veremos aparecer em seguida na França, no fim do século XVII, no fim do reinado de Luís XIV, noutras lutas políticas – digamos, as lutas de retaguarda da aristocracia francesa contra o estabelecimento da grande monar-



quia absoluta e administrativa. Discurso, pois, vocês estão vendo, imediatamente ambíguo, já que de um lado, na Inglaterra, ele foi um dos instrumentos de luta, de polêmica e de organização política dos grupos políticos burgueses, pequeno-burgueses e eventualmente mesmo populares, contra a monarquia absoluta. Ele foi também um discurso aristocrático contra essa mesma monarquia. Discurso cujos titulares tiveram nomes em geral obscuros e, ao mesmo tempo, heterogêneos, já que encontramos na Inglaterra homens como Edward Coke[1] ou John Lilburne[2], representantes dos movimentos populares; na França, encontramos igualmente nomes como o de Boulainvilliers[3], de Freret[4] ou daquele fidalgo do Maciço Central que se chamava conde d'Estaing[5]. Ele foi retomado depois por Sieyès[6], mas igualmente por Buonar-

1. As obras fundamentais de E. Coke são: *A Book of Entries*, Londres, 1614; *Commentaries on Littleton*, Londres, 1628; *A treatise of Bail and Mainprize*, Londres, 1635; *Institutes of the Laws of England*, Londres, I, 1628; II, 1642; III-IV, 1644; *Reports*, Londres, I-XI, 1600-1615; XII, 1656; XIII, 1659. Sobre Coke, cf. *infra*, aula de 4 de fevereiro.

2. Sobre J. Lilburne, cf. *ibid.*

3. Sobre H. de Boulainvilliers, cf. *infra*, aula de 11, 18 e 25 de fevereiro.

4. A maioria das obras de N. Freret são inicialmente publicadas nas *Mémoires de l'Académie des Sciences*. Serão depois reunidas em suas *Œuvres complètes*, Paris, 1796-1799, 20 vol. Ver, entre outras: *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule* (t. V); *Recherches historiques sur les mœurs et le gouvernement des Français, dans les divers temps de la monarchie* (t. VI); *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves* (t. VI); *Vues générales sur l'origine et sur le mélange des anciennes nations et sur la manière d'en étudier l'histoire* (t. XVIII); *Observations sur les Mérovingiens* (t. XX). Sobre Freret, cf. *infra*, aula de 18 de fevereiro.

5. Joachim, conde d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction et sur les origines des fiefs, des surnoms et des armoiries*, Paris, 1690.

6. Michel Foucault se apóia essencialmente, em sua aula de 10 de março (*infra*), na obra de E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, s.l., 1789 (ver as reedições desse texto: Paris, PUF, 1982, e Flammarion, 1988).

roti[7], Augustin Thierry[8] ou Courtet[9]. E, por fim, vocês vão encontrá-lo entre os biólogos racistas e eugenistas, etc., do fim do século XIX. Discurso sofisticado, discurso científico, discurso erudito, feito por pessoas com olhos e com dedos empoeirados, mas, igualmente, discurso – vocês verão – que teve certamente um número imenso de locutores populares e anônimos. Esse discurso, o que é que ele diz? Pois bem, eu creio que diz isto: contrariamente ao que diz a teoria filosófico-jurídica, o poder político não começa quando cessa a guerra. A organização, a estrutura jurídica do poder, dos Estados, das monarquias, das sociedades, não têm seu princípio no ponto em que cessa o ruído das armas. A guerra não é conjurada. No início, claro, a guerra presidiu ao nascimento dos Estados: o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas. Mas com isso não se deve entender batalhas ideais, rivalidades tais como as imaginam os filósofos ou os juristas: não se trata de uma espécie de selvageria teórica. A lei não nasce da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seu heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com

7. Cf. F. Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives*, Bruxelas, 1828, 2 vol.

8. As obras históricas de A. Thierry a que M. Foucault se refere, sobretudo na aula de 10 de março (*infra*), são as seguintes: *Vues des révolutions d'Angleterre*, Paris, 1817; *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours*, Paris, 1825; *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction à l'étude de cette histoire*, Paris, 1827; *Dix ans d'études historiques*, Paris, 1834; *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France*, Paris, 1840; *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État*, Paris, 1853.

9. De A. V. Courtet de l'Isle, cf. sobretudo *La science politique fondée sur la science de l'homme*, Paris, 1837.



os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo.

Mas isto não quer dizer que a sociedade, a lei e o Estado sejam como que o armistício nessas guerras, ou a sanção definitiva das vitórias. A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra é a cifra mesma da paz. Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém.

Uma estrutura binária perpassa a sociedade. E vocês vêem aparecer aí algo a que eu tentarei voltar e que é muito importante. À grande descrição piramidal que a Idade Média ou as teorias filosófico-políticas faziam do corpo social, à grande imagem do organismo ou do corpo humano que Hobbes apresentará, ou ainda à organização ternária (em três ordens) que vale para a França (e até certo ponto para certo número de países da Europa) e que continuará a articular certo número de discursos e, em todo caso, a maioria das instituições, opõe-se – não, exatamente, pela primeira vez, mas pela primeira vez com uma articulação histórica precisa – uma concepção binária da sociedade. Há dois grupos, duas categorias de indivíduos, dois exércitos em confronto. E, sob os esquecimentos, as ilusões, as mentiras que tentavam fazer-nos acreditar, justamente, que há uma ordem ternária, uma pirâmide de subordinações ou um organismo, sob essas mentiras que tentavam fazer-nos acreditar que o corpo social é comandado seja por necessidades de natureza, seja

por exigências funcionais, temos de redescobrir a guerra que continua, a guerra com seus acasos e suas peripécias. Temos de redescobrir a guerra, por quê? Pois bem, porque essa guerra antiga é uma guerra [...] permanente. Temos, de fato, de ser os eruditos das batalhas, porque a guerra não terminou, as batalhas decisivas ainda estão se preparando, a própria batalha decisiva, temos de vencê-la. Isto quer dizer que os inimigos que estão à nossa frente continuam a ameaçar-nos, e não poderemos chegar ao termo da guerra por algo como uma reconciliação ou uma pacificação, mas somente na medida em que formos efetivamente vencedores.

Aí está uma primeira caracterização, muito nebulosa é certo, dessa espécie de discurso. Eu creio que, mesmo a partir daí, pode-se compreender por que ele é importante: porque é, parece-me, o primeiro discurso na sociedade ocidental desde a Idade Média que se pode dizer rigorosamente histórico-político. Primeiro por causa disto: o sujeito que fala nesse discurso, que diz "eu" ou que diz "nós", não pode, e aliás não procura, ocupar a posição do jurista ou do filósofo, isto é, a posição do sujeito universal, totalizador ou neutro. Nessa luta geral de que ele fala, aquele que fala, aquele que diz a verdade, aquele que narra a história, aquele que recobra a memória e conjura os esquecimentos, pois bem, este está forçosamente de um lado ou do outro: ele está na batalha, ele tem adversários, ele trabalha para uma vitória particular. Claro, sem dúvida, ele faz o discurso do direito, e faz valer o direito, reclama-o. Mas o que ele reclama e o que faz valer são os "seus" direitos – "são os nossos direitos", diz ele: direitos singulares, fortemente marcados por uma relação de propriedade, de conquista, de vitória, de natureza. Será o direito de sua família ou de sua raça, o direito de sua superioridade ou o direito da anterioridade, o direito das invasões triunfantes ou o direito das ocupações recentes ou milenares. De todo modo, é um direito a um só tempo arrai-



gado numa história e descentralizado em relação a uma universalidade jurídica. E, se esse sujeito que fala do direito (ou melhor, de seus direitos) fala da verdade, essa verdade não é, tampouco, a verdade universal do filósofo. É verdade que esse discurso sobre a guerra geral, esse discurso que tenta decifrar a guerra sob a paz, esse discurso bem que tenta expressar, tal como ele é, o conjunto da batalha e restituir o percurso global da guerra. Mas nem por isso ele é um discurso da totalidade ou da neutralidade; é sempre um discurso de perspectiva. Ele só visa à totalidade entrevendo-a, atravessando-a, traspassando-a de seu ponto de vista próprio. Isto quer dizer que a verdade é uma verdade que só pode se manifestar a partir de sua posição de combate, a partir da vitória buscada, de certo modo no limite da própria sobrevivência do sujeito que está falando.

Entre relações de força e relações de verdade, esse discurso estabelece um vínculo fundamental. Isto quer dizer ainda que o pertencer da verdade à paz, à neutralidade, àquela posição mediana que Jean-Pierre Vernant[10] mostrou a que ponto era constitutiva da filosofia grega, ao menos a partir de certo momento, se desfaz. Num discurso como aquele, de uma parte se dirá tanto melhor a verdade porque se está num campo. É o fato de pertencer a um campo – a posição descentralizada – que vai permitir decifrar a verdade, denunciar as ilusões e os erros pelos quais fazem que você acredite – os adversários fazem você acreditar – que estamos num mundo ordenado e pacificado. "Quanto mais eu me

10. Cf. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1965 (em especial caps. VII e VIII); *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1965 (em especial caps. III, IV, VII); *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1974; J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1972 (em especial cap. III).

descentro, mais vejo a verdade; quanto mais eu acentuo a relação de força, quanto mais eu me bato, mais efetivamente a verdade vai se manifestar à minha frente, e nessa perspectiva do combate, da sobrevivência ou da vitória." E, inversamente, se a relação de força libera a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força. Ou a verdade fornece a força, ou a verdade desequilibra, acentua as dissimetrias e finalmente faz a vitória pender mais para um lado do que para o outro: a verdade é um mais de força, assim como ela só se manifesta a partir de uma relação de força. O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está inserido neste tipo de discurso. Essa universalidade pacificada pode supor sempre, desde a filosofia grega, o discurso filosófico-jurídico, mas ela é profundamente, ou questionada, ou, simplesmente, cinicamente ignorada.

Temos um discurso histórico e político – e é nisso que ele é historicamente arraigado e politicamente descentralizado – que tem pretensão à verdade e ao justo direito, a partir de uma relação de força, para o próprio desenvolvimento dessa relação de força, excluindo, por conseguinte, o sujeito que está falando – o sujeito que está falando do direito e está procurando a verdade – da universalidade jurídico-filosófica. O papel de quem está falando não é, pois, o papel do legislador ou do filósofo, entre os campos, personagem da paz e do armistício, na posição que já Sólon e ainda Kant haviam sonhado[11]. Estabelecer-se entre os adversários, no

11. No que se refere a Sólon (ver em especial o fragmento 16, ed. Diehl), remetemos à análise da "medida" que M. Foucault havia desenvolvido em seu curso no Collège de France, anos de 1970-1971, sobre *A vontade de saber*. Quanto a Kant, limitamo-nos a remeter a "What Is Enlightenment", a



centro e acima, impor uma lei geral a cada um e fundar uma ordem que reconcilie: não é disso, de modo algum, que se trata. Trata-se, antes, de impor um direito marcado pela dissimetria, de fundar uma verdade vinculada a uma relação de força, uma verdade-arma e um direito singular. O sujeito que está falando é um sujeito – eu não diria polêmico – guerreador. Esse é um dos primeiros pontos pelos quais este tipo de discurso é importante e introduz, decerto, uma fissura no discurso da verdade e da lei tal como ele era feito faz milênios, faz mais de um milênio.

Segundo, é um discurso que inverte os valores, os equilíbrios, as polaridades tradicionais da inteligibilidade, e que postula, chama a explicação por baixo. Mas a parte de baixo, nessa explicação, não é forçosamente, nem por isso, a mais clara e a mais simples. A explicação por baixo é também uma explicação pelo mais confuso, pelo mais obscuro, pelo mais desordenado, o mais condenado ao acaso; pois o que deve valer como princípio de decifração da sociedade e de sua ordem visível é a confusão da violência, das paixões, dos ódios, das cóleras, dos rancores, dos amargores; é também a obscuridade dos acasos, das contingências, de todas

"Qu'est-ce que les Lumières?" (*in Dits et écrits*, IV, nºs 339 e 351) e à sua conferência de 27 de maio de 1978 na Société Française de Philosophie, publicada com o título "Qu'est-ce que la critique?" (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, abril-jun. de 1990, pp. 35-63). De Kant, cf. *Zum ewigen Frieden; ein philosophischer Enwurf* (Königsberg, 1795; ver em especial a segunda edição de 1796) *in Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, Insel Verlag, 1968, vol. XI, pp. 191-251; *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (Königsberg, 1798), *ibid.* pp. 261-393 (trad. fr.: *Projet de paix perpétuelle* e *Le conflit des facultés*, *in* E. Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", vol. III, 1986), Foucault possuía as obras completas de Kant na edição de Ernst Cassirer (Berlim, Bruno Cassirer, 1912-1922), e o volume de Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlim, 1921).

as circunstâncias miúdas que produzem as derrotas e garantem as vitórias. O que esse discurso pede no fundo ao deus elíptico das batalhas é esclarecer os longos dias da ordem, do trabalho, da paz, da justiça. Cabe ao furor justificar a calma e a ordem.

Que é que isso introduz então no princípio da história?* Primeiro, uma série de fatos brutos, fatos que poderíamos dizer já físico-biológicos: vigor físico, força, energia, proliferação de uma raça, fraqueza da outra, etc.; uma série de acasos, de contingências, em todo caso: derrotas, vitórias, fracassos ou êxitos das revoltas, sucessos ou insucessos das conjurações ou das alianças; enfim, um feixe de elementos psicológicos e morais (coragem, medo, desprezo, ódio, esquecimento, etc.). Um entrecruzamento de corpos, de paixões e de acasos: é isso que, nesse discurso, vai constituir a trama permanente da história e das sociedades. E é simplesmente acima dessa trama de corpos, de acasos e de paixões, dessa massa e desse burburinho sombrio e às vezes sangrento, que se vai construir algo de frágil e de superficial, uma racionalidade crescente, a dos cálculos, das estratégias, das astúcias; a dos procedimentos técnicos para manter a vitória, para fazer calar, aparentemente, a guerra, para conservar ou inverter as relações de força. Portanto, é uma racionalidade que, à medida que se vai subindo e que ela se vai desenvolvendo, vai ser no fundo cada vez mais abstrata, cada vez mais vinculada à fragilidade e à ilusão, cada vez mais vinculada também à astúcia e à maldade daqueles que, tendo por ora a vitória, e estando favorecidos na relação de dominação, têm todo o interesse de não as pôr de novo em jogo.

Temos, pois, nesse esquema de explicação, um eixo ascendente que é, acho eu, muito diferente, nos valores que

* Manuscrito, depois "da história": "e do direito".



ele distribui, daquele que temos tradicionalmente. Temos um eixo que possui, na base, uma irracionalidade fundamental e permanente, uma irracionalidade bruta e nua, mas na qual irrompe a verdade; e depois, na direção das partes altas, temos uma racionalidade frágil, transitória, sempre comprometida com a ilusão e a maldade e vinculada a elas. A razão está do lado da quimera, da astúcia, dos maldosos; do outro lado, na outra extremidade do eixo, vocês têm uma brutalidade elementar: o conjunto dos gestos, dos atos, das paixões, das raivas cínicas e nuas; vocês têm a brutalidade, mas a brutalidade que está também do lado da verdade. Portanto, a verdade vai estar do lado da desrazão e da brutalidade; a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade; totalmente o contrário, por conseguinte, do discurso explicativo do direito e da história até então. O esforço explicativo desse discurso consistia em destacar uma racionalidade fundamental e permanente, que seria por essência vinculada ao justo e ao bem, de todos os acasos superficiais e violentos, que são vinculados ao erro. Inversão, pois, acho eu, do eixo explicativo da lei e da história.

Terceira importância desse tipo de discurso, que eu gostaria de analisar um pouquinho este ano, é que, vocês estão vendo, é um discurso que se desenvolve por inteiro na dimensão histórica. Ele se manifesta numa história que não tem bordas, que não tem fins, nem limites. Num discurso como esse, não se trata de tomar a monotonia da história como um dado superficial que se deveria reordenar em alguns princípios estáveis e fundamentais; não se trata de julgar os governos injustos, os abusos e as violências, reportando-os a certo esquema ideal (que seria a lei natural, a vontade de Deus, os princípios fundamentais, etc.). Trata-se, ao contrário, de definir e de descobrir sob as formas do justo tal como ele é instituído, de ordená-lo tal como ele é imposto, do institucional tal como ele é admitido, o passado esquecido das

lutas reais, das vitórias efetivas, das derrotas que talvez tenham sido disfarçadas, mas que continuam profundamente inseridas. Trata-se de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças. Num campo histórico, que nem sequer se pode dizer um campo relativo, pois ele não se relaciona com nenhum absoluto, é um infinito da história que é de certo modo "irrelativizado", o da eterna dissolução em mecanismos e acontecimentos que são os da força, do poder e da guerra.

Vocês me dirão – e essa é, acho eu, mais uma razão pela qual esse discurso é importante –, vocês me dirão que esse é, sem dúvida, um discurso triste e negro, um discurso talvez para aristocratas nostálgicos ou para eruditos de biblioteca. De fato, já em sua origem, e até mais tarde no século XIX e ainda no século XX, é um discurso que se apóia, e que em geral se envolve, em formas míticas muito tradicionais. Nesse discurso se encontram associados ao mesmo tempo saberes sutis e mitos, eu não diria grosseiros, mas fundamentais, pesados e sobrecarregados. Pois, afinal de contas, vemos bem como um discurso como esse pôde se articular (e vocês verão como de fato ele se articulou) com base em toda uma grande mitologia: [a era perdida dos grandes ancestrais, a iminência dos tempos novos e das desforras milenares, a vinda do novo reino que apagará as antigas derrotas][12]. Nessa mitologia, conta-se que as grandes vitórias dos gigantes foram sendo aos poucos esquecidas e encobertas; que houve o crepúsculo dos deuses; que heróis foram feridos ou morreram e que reis adormeceram dentro de cavernas inacessíveis. É também o tema dos direitos e dos bens da primeira raça que foram achincalhados por invasores astutos; o tema da guerra secreta que continua; o tema do complô que é preciso restabelecer para reanimar essa guerra e escorraçar os invasores ou os inimigos; o tema da famosa batalha da manhã do dia seguinte que vai afinal inverter as forças e que, dos vencidos seculares, vai fazer enfim vencedores, mas vencedores que não conhecerão e não praticarão o perdão. E é assim que, durante toda a Idade Média, porém mais tarde ainda, vai-se revigorar incessantemente, vinculada a esse tema da guerra perpétua, a grande esperança do dia da desforra, a espera do imperador dos últimos dias, do *dux novus*, do novo chefe, do novo guia, do novo *Führer*; a idéia da quinta monarquia, ou do terceiro império, ou do terceiro *Reich*, aquele que será ao mesmo tempo a besta do Apocalipse ou o salvador dos pobres. É a volta de Alexandre perdido nas Índias; é a volta, por tanto tempo esperada na Inglaterra, de Eduardo, o Confessor; é Carlos Magno, adormecido em seu túmulo, que despertará para reanimar a guerra justa; são os dois Frederico, Barba-Roxa e Frederico II, que esperam, em sua caverna, o despertar de seu povo e de seu império; é o rei de Portugal, perdido nos areais da África, que retornará para uma nova batalha, para uma nova guerra, e para uma vitória que será, dessa vez, definitiva.

Esse discurso da guerra perpétua não é, pois, somente a invenção triste de alguns intelectuais que foram por muito tempo mantidos sob tutela. Parece-me que, para além dos grandes sistemas filosófico-jurídicos que ele curto-circuita de lado, esse discurso junta de fato, a um saber que por vezes é o dos aristocratas desarvorados, as grandes pulsões míticas e também o ardor das desforras populares. Em suma,

12. Segundo o Resumo do Curso no Collège de France desses anos 1975-1976 (*in Dits et écrits*, III, nº 187, e *infra*).

esse discurso talvez seja o primeiro discurso exclusivamente histórico-jurídico do Ocidente em contraste com o discurso filosófico-jurídico, é um discurso em que a verdade funciona explicitamente como arma para uma vitória exclusivamente partidária. É um discurso sombriamente crítico, mas é também um discurso intensamente mítico; é o dos amargores [...], mas é também o das mais loucas esperanças. Portanto, ele é alheio, por seus elementos fundamentais, à grande tradição dos discursos filosófico-jurídicos. Para os filósofos e os juristas, ele é forçosamente o discurso exterior, estrangeiro. Não é sequer o discurso do adversário, pois eles não discutem com ele. É o discurso, forçosamente desqualificado, que se pode e que se deve manter à margem, precisamente porque é preciso, como uma preliminar, anulá-lo, para que possa enfim começar – no meio, entre os adversários, acima deles –, como lei, o discurso justo e verdadeiro. Em conseqüência, esse discurso de que estou falando, esse discurso partidário, esse discurso da guerra e da história, talvez vá figurar, na época grega, sob a forma do sofista astuto. Em todo caso, ele será denunciado como o do historiador partidário e ingênuo, como o do político ferrenho, como o do aristocrata decaído, ou como o discurso tacanho que contém reivindicações não elaboradas.

Ora, esse discurso, mantido, fundamental e estruturalmente, sob tutela por aquele dos filósofos e dos juristas, começou, creio eu, sua carreira, ou talvez uma nova carreira, no Ocidente, em condições muito precisas, entre o fim do século XVI e meados do século XVII, a propósito da dupla contestação – popular e aristocrática – do poder régio. A partir daí, eu creio que ele proliferou consideravelmente e que sua superfície de alargamento, até o final do século XIX e no século XX, foi considerável e rápida. Mas não se deveria acreditar que a dialética pudesse funcionar como a grande reciclagem, enfim filosófica, desse discurso. A dialética



bem pode parecer, à primeira vista, ser o discurso do movimento universal e histórico da contradição e da guerra, mas creio que na verdade ela não é de modo algum sua validação filosófica. Ao contrário, parece-me que ela atuou mais como sua retomada e sua mutação na velha forma do discurso filosófico-jurídico. No fundo, a dialética codifica a luta, a guerra e os enfrentamentos dentro de uma lógica, ou pretensa lógica, da contradição; ela os retoma no duplo processo da totalização e da atualização de uma racionalidade que é a um só tempo final, mas fundamental, e em todo caso irreversível. Enfim, a dialética assegura a constituição, através da história, de um sujeito universal, de uma verdade reconciliada, de um direito em que todas as particularidades teriam enfim seu lugar ordenado. A dialética hegeliana e todas aquelas, penso eu, que a seguiram devem ser compreendidas – o que tentarei lhes mostrar – como a colonização e a pacificação autoritária, pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político que foi ao mesmo tempo uma constatação, uma proclamação e uma prática da guerra social. A dialética colonizou esse discurso histórico-político que fazia, às vezes com estardalhaço, em geral na penumbra, às vezes na erudição e às vezes no sangue, seu caminho durante séculos na Europa. A dialética é a pacificação, pela ordem filosófica e talvez pela ordem política, desse discurso amargo e partidário da guerra fundamental. Eis, pois, uma espécie de quadro de referência geral no qual eu gostaria de situar-me este ano, para refazer um pouco a história desse discurso.

Eu gostaria agora de lhes dizer como realizar esse estudo e de que ponto partir. Primeiramente, descartar certo número de falsas paternidades que se tem o hábito de atribuir a esse discurso histórico-político. Pois, assim que se pensa na relação poder/guerra, poder/relações de força, imediatamente dois nomes vêm à mente: pensa-se em Maquiavel,

pensa-se em Hobbes. Eu gostaria de lhes mostrar que não é nada disso, e que, de fato, esse discurso histórico-político não é, e não pode ser, o da política do Príncipe[13] ou aquele, claro, da soberania absoluta; que, de fato, é um discurso que só pode considerar o Príncipe uma ilusão, um instrumento ou, melhor, um inimigo. É um discurso que, no fundo, corta a cabeça do rei, que dispensa em todo caso o soberano e o denuncia. Em seguida, depois de ter descartado essas falsas paternidades, eu gostaria de lhes mostrar qual foi o ponto de emergência desse discurso. E parece-me que temos de tentar situá-lo no século XVII, com suas características importantes. Primeiro, duplo nascimento desse discurso: de uma parte, vamos vê-lo emergir, por volta dos anos 1630 aproximadamente, nas reivindicações populares ou pequeno-burguesas na Inglaterra pré-revolucionária e revolucionária; será o discurso dos puritanos, será o discurso dos *Levellers* [Niveladores]. E depois vocês vão reencontrá-lo, cinqüenta anos depois, do lado inverso, mas sempre como discurso de luta contra o rei, do lado do amargor aristocrático, na França, no fim do reinado de Luís XIV. E depois, e este é um ponto importante, já naquela época, ou seja, já no século XVII, vê-se que a idéia segundo a qual a guerra constitui a trama ininterrupta da história aparece sob uma forma precisa: a guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de um modo binário é, no fundo, a guerra das raças. Muito cedo, encontramos os elementos fundamentais que constituem a possibilidade da guerra e que lhe garantem a manutenção, o prosseguimento e o desenvolvimento: diferenças étnicas, diferenças das línguas; diferenças de força, de vigor, de energia e de violência; diferenças de selvageria e de barbáries; conquista e servidão de uma raça por uma outra. O corpo social é no fundo articulado a partir de duas raças. É a idéia segundo a qual a sociedade é, de um extremo a outro, percorrida por esse enfrentamento das raças, que encontramos formulado já no século XVII e como que matriz de todas as formas sob as quais, em seguida, investigaremos a fisionomia e os mecanismos da guerra social.

13. Sobre Maquiavel, ver: no Curso no Collège de France, anos 1977-1978: *Sécurité, Territoire et Population*, o de 1º de fevereiro de 1978 ("La 'gouvernementalité'"); cf. também "'Omnes et singulatim': Toward a Criticism of Political Reason" (1981) e "The Political Technology of Individuals" (1982) (*in Dits et écrits*, III, nº 239; IV, nºs 291 e 364).



A partir dessa teoria das raças, ou melhor, dessa teoria da guerra das raças, eu gostaria de seguir a sua história sob a Revolução Francesa e, sobretudo, no início do século XIX, com Augustin e Amédée Thierry[14], e ver como ela passou por duas transcrições. De um lado, uma transcrição francamente biológica, aquela que se opera, aliás, bem antes de Darwin, e que copia seu discurso, com todos os seus elementos, seus conceitos, seu vocabulário, de uma anátomo-fisiologia materialista. Ela vai se apoiar igualmente numa filologia, e será o nascimento da teoria das raças no sentido histórico-biológico do termo. É uma teoria mais uma vez muito ambígua, um pouco como no século XVII, que vai se articular, de um lado, com base nos movimentos das nacionalidades na Europa e na luta das nacionalidades contra os grandes aparelhos de Estado (essencialmente austríaco e russo); e vocês a verão também articular-se a partir da política da colonização européia. Aí está a primeira transcrição – biológica – dessa teoria da luta permanente e da luta das raças. E depois vocês encontrarão uma segunda transcrição,

14. Sobre Augustin Thierry, cf. *supra*, nota 8. No tocante a Amédée Thierry, cf. *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, 1828; *Histoire de la Gaule sous l'administration romaine*, Paris, 1840-1847.

aquela que vai se operar a partir do grande tema e da teoria da guerra social, que se desenvolve já nos primeiros anos do século XIX e que vai tender a apagar todos os vestígios do conflito de raça para definir-se como uma luta de classe. Portanto, temos aí uma espécie de entroncamento essencial, que tentarei tornar a situar e que vai corresponder a uma retomada da análise dessas lutas na forma da dialética e a uma retomada do tema dos enfrentamentos das raças na teoria do evolucionismo e da luta pela vida. A partir daí, seguindo de uma forma privilegiada esse segundo ramo – a transcrição na biologia – eu tentarei mostrar todo o desenvolvimento de um racismo biológico-social, com a idéia – que é absolutamente nova e que vai fazer o discurso funcionar de modo muito diferente – de que a outra raça, no fundo, não é aquela que veio de outro lugar, não é aquela que, por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanente e continuamente, se infiltra no corpo social, ou melhor, se recria permanentemente no tecido social e a partir dele. Em outras palavras: o que vemos como polaridade, como fratura binária na sociedade, não é o enfrentamento de duas raças exteriores uma à outra; é o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça. Ou ainda: o reaparecimento, a partir de uma raça, de seu próprio passado. Em resumo, o avesso e a parte de baixo da raça que aparece nela.

Desse modo, vamos ver essa conseqüência fundamental: esse discurso da luta das raças – que, no momento em que apareceu e começou a funcionar no século XVII, era essencialmente um instrumento de luta para campos descentralizados – vai ser recentralizado e tornar-se justamente o discurso do poder, de um poder centrado, centralizado e centralizador; o discurso de um combate que deve ser travado não entre duas raças, mas a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém



o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma, contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico. E vamos ver, nesse momento, todos os discursos biológico-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade. Em conseqüência, o discurso cuja história eu gostaria de fazer abandonará a formulação fundamental do início que era esta: "Temos de nos defender contra os nossos inimigos porque de fato os aparelhos do Estado, a lei, as estruturas do poder, não só não nos defendem contra os nossos inimigos, mas são também instrumentos com os quais os nossos inimigos nos perseguem e nos sujeitam." Esse discurso agora vai desaparecer. Não será: "Temos de nos defender contra a sociedade", mas, "Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo." Nesse momento, a temática racista não vai mais parecer ser o instrumento de luta de um grupo social contra um outro, mas vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais. Aparece nesse momento – o que é um paradoxo em comparação aos próprios fins e à forma primeira desse discurso de que eu lhes falava – um racismo de Estado: um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social. Este ano, eu gostaria então de percorrer um pouquinho a história do discurso da luta e da guerra das raças, a partir do século XVII, levando-a até o aparecimento do racismo de Estado no início do século XX.

# AULA DE 28 DE JANEIRO DE 1976

*O discurso histórico e seus partidários. – A contra-história da luta das raças. – História romana e história bíblica. – O discurso revolucionário. – Nascimento e transformações do racismo. – A pureza da raça e o racismo de Estado: transformação nazista e transformação soviética.*

Vocês podem ter achado que eu empreendi, da última vez, fazer-lhes a história e o elogio do discurso racista. Vocês não estavam totalmente errados, todavia com este senão: não foi em absoluto do discurso racista que eu quis fazer o elogio e a história, mas, antes, do discurso da guerra ou da luta das raças. Eu creio que convém reservar a expressão "racismo" ou "discurso racista" a algo que no fundo não passou de um episódio, particular e localizado, desse grande discurso da guerra ou da luta das raças. Para dizer a verdade, o discurso racista foi apenas um episódio, uma fase, a variação, a retomada em todo caso, no final do século XIX, do discurso da guerra das raças, uma retomada desse velho discurso, já secular naquele momento, em termos sócio-biológicos, com finalidades essencialmente de conservadorismo social e, pelo menos em certo número de casos, de dominação colonial. Tendo dito isto para situar, a um só tempo, o vínculo e a diferença entre discurso racista e discurso da guerra das raças, era mesmo o elogio desse discurso da guerra das raças que eu queria fazer. O elogio, no sentido de que eu queria ter-lhes mostrado como, durante um tempo pelo

menos – isto é, até o fim do século XIX, até o momento em que se converte num discurso racista –, esse discurso da guerra das raças funcionou como uma contra-história. E é dessa função de contra-história que eu gostaria de lhes falar um pouquinho hoje.

Parece-me que se pode dizer – de uma maneira talvez um tanto apressada ou esquemática, mas em suma bastante justa quanto ao essencial – que o discurso histórico, o discurso dos historiadores, essa prática que consiste em narrar a história permaneceu por muito tempo o que ela era decerto na Antiguidade e o que era ainda na Idade Média: ela permaneceu por muito tempo aparentada com os rituais de poder. Parece-me que se pode compreender o discurso do historiador como uma espécie de cerimônia, falada ou escrita, que deve produzir na realidade uma justificação do poder e, ao mesmo tempo, um fortalecimento desse poder. Parece-me também que a função tradicional da história, desde os primeiros analistas romanos[1] até tarde na Idade Média, e talvez no século XVII e mais tardiamente ainda, foi a de expressar o direito do poder e de intensificar seu brilho. Duplo papel: de uma parte, ao narrar a história, a história dos reis, dos poderosos, dos soberanos e de suas vitórias (ou, eventualmente, de suas derrotas provisórias), trata-se de vincular juridicamente os homens ao poder mediante a continuidade da lei, que se faz aparecer no interior desse poder e em seu funcionamento; de vincular, pois, juridicamente os homens à continuidade do poder e mediante a continuidade do poder. De outra parte, trata-se também de fasciná-los pela in-

1. A palavra *anais* designava, para os escritores romanos antes de Tito Lívio, as antigas histórias que eles consultavam. Os *anais* são a forma primitiva da história, neles os acontecimentos são relatados ano a ano. Os *Annales maximi*, redigidos pelo Grande Pontífice, foram editados em 80 livros no início do século II antes de nossa era.



tensidade, apenas suportável, da glória, de seus exemplos e de suas façanhas. O jugo da lei e o brilho da glória, essas me parecem ser as duas faces pelas quais o discurso histórico visa a certo efeito de fortalecimento do poder. A história, como os rituais, como as sagrações, como os funerais, como as cerimônias, como os relatos legendários, é um operador, um intensificador de poder.

Parece-me que podemos reencontrar essa dupla função do discurso histórico em seus três eixos tradicionais na Idade Média. O eixo genealógico narrava a antiguidade dos reinos, ressuscitava os grandes ancestrais, reconhecia as façanhas dos heróis fundadores dos impérios ou das dinastias. Nesse tipo de tarefa genealógica, trata-se de fazer com que a grandeza dos acontecimentos ou dos homens passados possa caucionar o valor do presente, transformar sua pequenez e sua cotidianidade em algo igualmente heróico e justo. Esse eixo genealógico da história – que encontramos essencialmente nas formas de narrativa histórica sobre os antigos reinos, sobre os grandes ancestrais – deve expressar a ancianidade do direito; deve mostrar o caráter ininterrupto do direito do soberano e, por conseguinte, mostrar com isso a força inextirpável que ele ainda possui no presente; e, enfim, a genealogia deve elevar o valor do nome dos reis e dos príncipes com todos os renomes que os precederam. Os grandes reis fundamentam, pois, o direito dos soberanos que lhes sucedem e transmitem, assim, seu brilho para a pequenez de seus sucessores. Aí está o que se poderia chamar a função genealógica da narrativa histórica.

Há também a função de memorização, que vamos encontrar, pelo contrário, não nas narrativas de antiguidade e na ressurreição dos antigos reis e heróis, mas, pelo contrário, nos anais e nas crônicas realizadas dia a dia, de ano em ano, no curso mesmo da história. Esse registro permanente da história praticado pelos analistas serve, também ele, para

fortalecer o poder. Ele é também uma espécie de ritual do poder: mostra que o que os soberanos e os reis fazem jamais é vão, jamais inútil ou pequeno, jamais abaixo da dignidade da narrativa. Tudo quanto eles fazem pode e merece ser dito e é preciso guardar perpetuamente sua lembrança, o que significa que do menor feito e gesto de um rei se pode, e se deve, fazer uma ação brilhante e uma façanha; e, ao mesmo tempo, inscreve-se cada uma de suas decisões como uma espécie de lei para seus súditos e de obrigação para seus sucessores. A história, portanto, torna memorável e, ao tornar memorável, insere os gestos num discurso que coage e imobiliza os menores feitos em monumentos que vão petrificá-los e deixá-los de certo modo eternamente presentes. Enfim, a terceira função dessa história, como intensificação do poder, é pôr em circulação exemplos. O exemplo é a lei viva ou ressuscitada; ele permite julgar o presente, submetê-lo a uma lei mais forte do que ele. O exemplo é, de certo modo, a glória feita lei, é a lei funcionando no brilho de um nome. É no ajustamento da lei e do brilho a um nome que o exemplo tem força de – e funciona como – uma espécie de ponto, de elemento pelos quais o poder vai ficar fortalecido.

Vincular e deslumbrar, subjugar valorizando obrigações e intensificando o brilho da sua força: parece-me, esquematicamente, que são essas as duas funções que encontramos sob as diferentes formas da história, tal como era praticada tanto na civilização romana quanto nas sociedades da Idade Média. Ora, essas duas funções correspondem com muita exatidão aos dois aspectos do poder tal como era representado nas religiões, nos rituais, nos mitos, nas lendas romanas e, de um modo geral, indo-européias. No sistema indo-europeu de representação do poder[2], há sempre esses

2. Michel Foucault aqui se refere naturalmente aos trabalhos de G. Dumézil, em especial a: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1940; *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, I: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 1968; II: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, 1971; III: *Histoires romaines*, 1973.



dois aspectos, essas duas faces, que estão perpetuamente conjugadas. De um lado o aspecto jurídico: o poder vincula pela obrigação, pelo juramento, pelo compromisso, pela lei e, do outro, o poder tem uma função, um papel, uma eficácia mágicos: o poder deslumbra, o poder petrifica. Júpiter, deus altamente representativo do poder, deus por excelência da primeira função e da primeira ordem na tripartição indo-européia, é a um só tempo o deus com vínculos e o deus com raios. Pois bem, eu creio que a história, tal como funciona ainda na Idade Média, com suas pesquisas de antiguidade, suas crônicas do dia-a-dia, suas coletâneas de exemplos postas em circulação é ainda e sempre essa representação do poder, de que não é simplesmente a imagem, mas também o processo de revigoramento. A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Em resumo, vinculando e imobilizando, o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes. De um modo geral, pode-se portanto dizer que a história, até tarde ainda em nossa sociedade, foi uma história da soberania, uma história que se desenvolve na dimensão e na função da soberania. É uma história "jupiteriana". Nesse sentido, a história, tal como a praticavam na Idade Média, estava ainda em continuidade direta com a história dos romanos, a história tal como a narravam os romanos, a de Tito Lívio[3] ou a dos primeiros analistas. E

3. Tito Lívio, *Ab Urbe condita libri* (dos quais nos restam os livros I-X, XXI-XLV e a metade da quinta década).

isto não só na própria forma da narrativa, não só pelo fato de que os historiadores da Idade Média jamais viram diferenças, descontinuidades, rupturas entre a história romana e a deles, aquela que narravam. A continuidade entre a história tal como a praticavam na Idade Média e a história tal como a praticavam na sociedade romana era mais profunda ainda, na medida em que a narrativa histórica dos romanos, como aquela da Idade Média, tinha certa função política, que era precisamente a de ser um ritual de fortalecimento da soberania.

Se bem que esboçado grosseiramente, é este, creio eu, o pano de fundo a partir do qual se pode tentar situar e caracterizar, no que ela pode ter de específico, essa nova forma de discurso que aparece justamente no extremo fim da Idade Média, para dizer a verdade, mesmo no século XVI e no início do século XVII. O discurso histórico não vai ser mais o discurso da soberania, nem sequer da raça, mas [será] o discurso das raças, do enfrentamento das raças, da luta das raças através das nações e das leis. Nesta medida, eu creio que é uma história absolutamente antitética da história da soberania tal como era constituída até então. É a primeira história não romana, anti-romana que o Ocidente tenha conhecido. Por que anti-romana, e por que contra-história, em relação a esse ritual de soberania de que eu lhes falava agora há pouco? Por certo número de razões que aparecem, acho eu, facilmente. Primeiro, porque nessa história das raças e do enfrentamento permanente das raças sob as leis e através delas, aparece, ou melhor, desaparece, a identificação implícita entre o povo e seu monarca, entre a nação e seu soberano, que a história da soberania, das soberanias, fazia aparecer. Doravante, nesse novo tipo de discurso e de prática histórica, a soberania já não vai unir o conjunto em uma unidade que será precisamente a unidade da cidade, da nação, do Estado. A soberania tem uma função particular:



ela não une; ela subjuga. E o postulado de que a história dos grandes contém *a fortiori* a história dos pequenos, o postulado de que a história dos fortes traz consigo a história dos fracos, vai ser substituído por um princípio de heterogeneidade: a história de uns não é a história dos outros. Vai se descobrir, ou em todo caso afirmar, que a história dos saxões vencidos depois da batalha de Hastings não é a dos normandos que foram vencedores nessa mesma batalha. Vai se aprender que o que é vitória para uns é derrota para outros. O que foi a vitória dos francos e de Clóvis, cumpre ler também, inversamente, como a derrota, o início da subjugação e da escravidão dos galo-romanos. O que é direito, lei ou obrigação, se olhamos a coisa do lado do poder, o novo discurso mostrará como abuso, como violência, como extorsão, se nos colocamos do outro lado. Afinal de contas, a posse da terra pelos grandes senhores feudais e o conjunto dos tributos que eles reclamam vão ser vistos, e vão ser denunciados, como atos de violência, confiscos, pilhagens, tributos de guerra coletados violentamente de populações submissas. Em conseqüência, a grande forma da obrigação geral, cuja força a história intensificava ao cantar a glória do soberano, se desfaz, e vemos, ao contrário, a lei aparecer como uma realidade de dupla face: triunfo de uns, submissão de outros.

Nisso a história que aparece então, a história da luta das raças, é uma contra-história. Mas eu creio que ela o é igualmente de uma outra forma, mais importante ainda. Não somente, de fato, essa contra-história dissocia a unidade da lei soberana que obriga, mas, ainda por cima, quebra a continuidade da glória. Ela deixa patente que a luz – o famoso deslumbramento do poder – não é algo que petrifica, solidifica, imobiliza o corpo social por inteiro, e, por conseguinte, o mantém na ordem, mas é, de fato, uma luz que divide, que aclara de um lado, mas deixa na sombra, ou lança para

a noite, uma outra parte do corpo social. E precisamente a história, a contra-história que nasce com a narrativa da luta das raças, vai falar do lado da sombra, a partir dessa sombra. Ela vai ser o discurso daqueles que não têm a glória, ou daqueles que a perderam e se encontram agora, por uns tempos talvez, mas por muito tempo decerto, na obscuridade e no silêncio. Isso faz com que esse discurso – diferentemente do canto ininterrupto pelo qual o poder se perpetuava, se fortalecia, ao mostrar sua antiguidade e sua genealogia – vá ser uma tomada de palavra irruptiva, um apelo: "Não temos, atrás de nós, continuidade; não temos, atrás de nós, a grande e gloriosa genealogia em que a lei e o poder se mostram em sua força e em seu brilho. Saímos da sombra, não tínhamos direitos e não tínhamos glória, e é precisamente por isso que tomamos a palavra e começamos a contar nossa história." Essa tomada de palavra aparenta esse tipo de discurso não tanto com a pesquisa da grande jurisprudência ininterrupta de um poder fundado de há muito, mas com uma espécie de ruptura profética. O que faz igualmente com que esse novo discurso vá se aproximar de certo número de formas épicas, ou míticas, ou religiosas que, em vez de narrar a glória sem mácula e sem interrupções do soberano, se empenham, ao contrário, em contar, em formular a infelicidade dos ancestrais, os exílios e as servidões. Ele vai enumerar menos as vitórias do que as derrotas sob as quais se curvaram durante todo o tempo em que ainda é necessário esperar a terra prometida e o cumprimento das velhas promessas que restabelecerão, justamente, tanto os antigos direitos quando a glória perdida.

Com esse novo discurso da guerra das raças, vemos delinear-se algo que, no fundo, se aproxima bem mais da história mítico-religiosa dos judeus do que da história político-legendária dos romanos. Estamos muito mais do lado da Bíblia do que do lado de Tito Lívio, muito mais numa



forma hebraico-bíblica do que numa forma do analista que narra, no dia-a-dia, a história e a glória ininterrupta do poder. Eu creio que, de um modo geral, jamais se deve esquecer de que a Bíblia foi, a partir da segunda metade da Idade Média pelo menos, a grande forma na qual se articularam as objeções religiosas, morais, políticas, ao poder dos reis e ao despotismo da Igreja. Essa forma – assim como, aliás, muito amiúde a própria referência aos textos bíblicos – funcionou, na maior parte dos casos, como objeção, crítica, discurso de oposição. Jerusalém, na Idade Média, sempre foi objetada a todas as Babilônias ressuscitadas; sempre foi objetada à Roma eterna, à Roma dos Césares, aquela que derramava o sangue dos justos nos circos. Jerusalém é a objeção religiosa e política à Idade Média. A Bíblia foi a arma da miséria e da insurreição, foi a palavra que subleva contra a lei e contra a glória: contra a lei injusta dos reis e contra a bela glória da Igreja. Nessa medida, eu creio que não é, pois, surpreendente ver surgir, no final da Idade Média, no século XVI, na época da Reforma e também na época da Revolução Inglesa, uma forma de história que é estritamente oposta à história da soberania e dos reis – à história romana – e ver essa nova história articulada a partir da grande reforma bíblica da profecia e da promessa.

O discurso histórico que aparece nesse momento pode, pois, ser considerado uma contra-história, oposta à história romana, por esta razão: nesse novo discurso histórico, a função da memória vai mudar totalmente de sentido. Na história de tipo romano, a memória tinha, essencialmente, de garantir o não-esquecimento – ou seja, a manutenção da lei e o aumento perpétuo do brilho do poder à medida que ele dura. Pelo contrário, a nova história que aparece vai ter de desenterrar alguma coisa que foi escondida, e que foi escondida não somente porque menosprezada, mas também porque, ciosa, deliberada, maldosamente, deturpada e dis-

farçada. No fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas. Afinal de contas, Guilherme, o Conquistador, não queria, com razão, ser chamado o Conquistador, pois queria disfarçar que os direitos que ele exercia, ou as violências que ele exercia sobre a Inglaterra, eram direitos conquistados. Ele queria mostrar-se como o sucessor dinástico legítimo, disfarçar, pois, o nome de conquistador, assim como, afinal de contas, Clóvis passeava com um pergaminho para fazer que acreditassem que ele devia sua realeza ao reconhecimento de um César romano e incerto. Eles tentavam, esses reis injustos e parciais, valorizar-se para todos e em nome de todos; eles aceitam que falem de suas vitórias, mas não querem que saibam que suas vitórias eram a derrota dos outros, era a "nossa derrota". Portanto, o papel da história será o de mostrar que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem. Não será, portanto, uma história da continuidade, mas uma história da decifração, da detecção do segredo, da devolução da astúcia, da reapropriação de um saber afastado ou enterrado. Será a decifração de uma verdade selada.

Enfim, eu creio que essa história da luta das raças que aparece nos séculos XVI-XVII é uma contra-história noutro sentido, ao mesmo tempo mais simples e mais elementar, porém mais forte também. É que, longe de ser um ritual inerente ao exercício, à exibição, ao fortalecimento do poder, ela é não somente a crítica, mas ataque a ele e a reivindicação dele. O poder é injusto não porque decaiu de seus mais elevados exemplos, mas pura e simplesmente porque não nos pertence. Em certo sentido, pode-se dizer que essa nova história, como a antiga, busca expressar o direito através das peripécias do tempo. Mas não se trata de estabelecer a grande, a longa jurisprudência de um poder que sempre conservou seus direitos, nem de mostrar que o poder está onde ele está e que sempre esteve onde está ainda. Trata-se de reivindicar direitos ignorados, ou seja, declarar guerra declarando direitos. O discurso histórico de tipo romano pacifica a sociedade, justifica o poder, fundamenta a ordem – ou a ordem das três ordens – que constitui o corpo social. Ao contrário, o discurso de que eu lhes estou falando, aquele que se manifesta no final do século XVI e que se pode dizer um discurso histórico de tipo bíblico, dilacera a sociedade e só fala de direito justo para declarar guerra às leis.



Eu gostaria então de resumir tudo isso fazendo a seguinte espécie de proposição. Não se poderia dizer que até o final da Idade Média, e talvez mais além ainda, houve uma história – um discurso e uma prática históricos – que era um dos grandes rituais discursivos da soberania, de uma soberania que se mostrava e se constituía, através dele, como uma soberania unitária, legítima, ininterrupta e brilhante? A essa história, começou a se opor uma outra: uma contra-história, que é aquela da servidão sombria, da degradação, aquela da profecia e da promessa, aquela também do saber secreto que deve ser reencontrado e decifrado, aquela, enfim, da declaração conjunta e simultânea dos direitos e da guerra. A história de tipo romano era, no fundo, uma história profundamente inserida no sistema indo-europeu de representação e de funcionamento do poder; ela era vinculada, com toda a certeza, à organização das três ordens no topo das quais se encontrava a ordem da soberania e, por conseguinte, ela ficou forçosamente vinculada a certo domínio de objetos e a certo tipo de personagens – à lenda dos heróis e dos reis –, porque era o discurso do duplo aspecto, mágico e jurídico, da soberania. Essa história, de modelo romano e com funções indo-européias, se viu constrangida por uma história de tipo bíblico, quase hebraico, que foi, desde o fim da Idade Média, o discurso da revolta e da profecia,

do saber e do apelo à subversão violenta da ordem das coisas. Esse novo discurso é vinculado, não mais a uma organização ternária, como o discurso histórico das sociedades indo-européias, mas a uma percepção e a uma repartição binária da sociedade e dos homens: de um lado uns, do outro os outros, os injustos e os justos, os senhores e aqueles que lhes são submissos, os ricos e os pobres, os poderosos e aqueles que só têm seus braços, os invasores das terras e aqueles que tremem diante deles, os déspotas e o povo ameaçador, os homens da lei presente e aqueles da pátria futura.

Foi em meados da Idade Média que Petrarca formulou esta questão que acho bastante surpreendente e, em todo caso, fundamental. Ele dizia o seguinte: "Que há, então, na história, que não seja a louvação de Roma?"[4] Eu creio que com essa única pergunta ele caracterizava com uma palavra a história tal como efetivamente ela sempre fora praticada, não somente na sociedade romana, mas nessa sociedade medieval à qual ele próprio, Petrarca, pertencia. Alguns séculos depois de Petrarca, aparecia, nascia no Ocidente uma história que, precisamente, compreendia coisa muito diferente que a louvação de Roma, uma história em que se tratava, muito pelo contrário, de desmascarar Roma como uma nova Babilônia, e em que se tratava de reivindicar, contra Roma, os direitos perdidos de Jerusalém. Nasciam uma forma totalmente diferente de história, uma função totalmente diferente do discurso histórico. Poderíamos dizer que essa história é o começo do fim da historicidade indo-européia, quero

4. "Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus?" (Petrarca, *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*, 1373). Assinalamos que essa frase de Petrarca é citada por E. Panofsky *in Renaissance and Renascenses in Western Art*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1960 (trad. fr.: *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris, Flammarion, 1976, p. 26).



dizer, de um certo modo indo-europeu de contar e de perceber a história. No limite, poderíamos dizer que, quando nasce o grande discurso sobre a história da luta das raças, acaba a Antiguidade – e, com Antiguidade, quero dizer essa consciência de continuidade que se tinha, ainda tarde na Idade Média, em relação à Antiguidade. A Idade Média ignorava, claro, que era a Idade Média. Mas ignorava também, se assim podemos dizer, que não era, que não era mais, a Antiguidade. Roma ainda estava presente, funcionava como uma espécie de presença histórica permanente e atual no interior da Idade Média. Roma era percebida como dividida em mil canais que atravessavam a Europa, mas supunha-se que todos esses canais remontavam a Roma. Não convém esquecer que todas as histórias políticas, nacionais (ou pré-nacionais) que se escreviam naquele momento, sempre se conferiam, como ponto inicial, um certo mito troiano. Todas as nações da Europa reivindicavam ter nascido da queda de Tróia. Ter nascido da queda de Tróia queria dizer que todas as nações, todos os Estados, todas as monarquias da Europa reivindicavam ser irmãs de Roma. Assim é que a monarquia francesa derivava pretensamente de Franco, a monarquia inglesa de um certo Bruto. Cada uma das grandes dinastias se conferia, nos filhos de Príamo, ancestrais que asseguravam um laço de parentesco genealógico com Roma antiga. E, ainda no século XV, um sultão de Constantinopla escrevia ao doge de Veneza: "Mas por que faríamos a guerra, se somos irmãos? Os turcos, todos sabem, nasceram, saíram do incêndio de Tróia e também são descendentes de Príamo. Os turcos", dizia ele, "todos sabem que são descendentes de Turco, filho de Príamo, como Enéias e como Franco." Roma está, pois, presente no interior mesmo dessa consciência histórica da Idade Média, e não há ruptura entre Roma e esses inumeráveis reinos que vemos aparecer a partir dos séculos V-VI.

Ora, o que o discurso da luta das raças vai fazer aparecer é, precisamente, essa espécie de ruptura que vai mandar para um outro mundo algo que vai aparecer desde então como uma antiguidade: aparecimento de uma consciência de ruptura que não havia sido reconhecida até então. Surgem, na consciência da Europa, acontecimentos que até então eram apenas vagas peripécias que não tinham, no fundo, arranhado a grande unidade, a grande legitimidade, a grande força fulgurante de Roma. Aparecem acontecimentos que vão [então] constituir os verdadeiros primórdios da Europa – primórdios de sangue, primórdios de conquista: são as invasões dos francos, as invasões dos normandos. Aparece algo que vai, precisamente, individualizar-se como "a Idade Média" (e será preciso esperar o início do século XVIII para que, na consciência histórica, seja isolado o fenômeno a que se chamará feudalismo). Aparecem novas personagens, os francos, os gauleses, os celtas; aparecem também outras personagens mais genéricas, que são a gente do Norte e a gente do Sul; aparecem os dominadores e os submissos, os vencedores e os vencidos. São estes agora que entram no teatro do discurso histórico e que daí em diante constituem seu principal referencial. A Europa se povoa de recordações e de ancestrais cuja genealogia ela até então nunca fizera. Ela se fissura sobretudo numa divisão binária que até então ignorava. Uma consciência histórica totalmente diferente se constitui e se formula ao mesmo tempo através desse discurso sobre a guerra das raças e desse apelo à sua ressurreição. Nessa medida, pode-se identificar o aparecimento dos discursos sobre a guerra das raças com uma organização do tempo totalmente diferente na consciência, na prática e na própria política da Europa. A partir daí, eu gostaria de fazer certo número de observações.

Primeiramente, eu gostaria de insistir no fato de que esse discurso da luta das raças, seria errôneo considerar que



pertence, de pleno direito e totalmente, aos oprimidos; que ele foi, ao menos em sua origem, essencialmente o discurso dos subjugados, o discurso do povo, uma história reivindicada e falada pelo povo. De fato, cumpre ver imediatamente que é um discurso que foi dotado de um grande poder de circulação, de uma grande aptidão para a metamorfose, de uma espécie de polivalência estratégica. É verdade que o vemos, primeiro talvez, esboçar-se em temas escatológicos ou em mitos que acompanharam movimentos populares na segunda metade da Idade Média. Mas é preciso assinalar que o reencontramos muito depressa – logo em seguida – na forma da erudição histórica, do romance popular ou das especulações cosmo-biológicas. Ele foi por muito tempo um discurso das oposições, dos diferentes grupos de oposição; foi, circulando muito depressa de um a outro, um instrumento de crítica e de luta contra uma forma de poder, dividido todavia entre os diferentes inimigos ou as diferentes formas de oposição a esse poder. Vemo-lo, de fato, servir, sob suas diferentes formas, ao pensamento radical inglês no momento da revolução do século XVII, mas, alguns anos depois, apenas transformado, vemo-lo servir à reação aristocrática francesa contra o poder de Luís XIV. No início do século XIX, ele foi vinculado, com toda a certeza, ao projeto pós-revolucionário de escrever, por fim, uma história cujo verdadeiro sujeito seria o povo[5]. Mas, alguns anos depois, vocês o vêem servir à desqualificação das sub-raças colonizadas. Portanto, mobilidade, polivalência desse discurso: sua origem, no final da Idade Média, não o marcou suficientemente para que só funcione politicamente num sentido.

Segunda observação: nesse discurso em que se trata da guerra das raças e em que o termo "raça" aparece bastante

5. De Mignet a Michelet, passando pelos autores que M. Foucault examinará nos cursos seguintes.

cedo, fica bem claro que essa palavra mesma – "raça" – não é pregada a um sentido biológico estável. No entanto, essa palavra não é absolutamente variável. Ela designa, finalmente, uma certa clivagem histórico-política, ampla sem dúvida, mas relativamente fixa. Dirão, e nesse discurso dizem, que há duas raças quando se faz a história de dois grupos que não têm a mesma origem local; dois grupos que não têm, pelo menos na origem, a mesma língua e em geral a mesma religião; dois grupos que só formaram uma unidade e um todo político à custa de guerras, de invasões, de conquistas, de batalhas, de vitórias e de derrotas, em suma, de violências; um vínculo que só se estabeleceu através da violência da guerra. Enfim, dirão que há duas raças quando há dois grupos que, apesar de sua coabitação, não se misturaram por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder.

Terceira observação: podemos, pois, reconhecer duas grandes morfologias, dois grandes focos principais, duas funções políticas do discurso histórico. De um lado, a história romana da soberania, do outro, a história bíblica da servidão e dos exílios. Eu não creio que a diferença entre essas duas histórias seja exatamente a diferença entre um discurso oficial e, digamos, um discurso rústico*, um discurso tão condicionado pelos imperativos políticos que não era capaz de produzir um saber. De fato, essa história, que se conferia como tarefa a decifração dos segredos e a desmistificação do poder, produziu ao menos tanto saber quanto aquela que tentava reconstituir a grande jurisprudência ininterrupta do poder. Eu acho mesmo que se poderia dizer que os grandes desbloqueios, os momentos fecundos na constituição do saber

* Manuscrito, no lugar de "oficial" e "rústico": "científico" e "ingênuo".



histórico na Europa, podemos situá-los, aproximadamente, no momento de uma espécie de interferência, de choque, entre a história da soberania e a história da guerra das raças: por exemplo, no início do século XVII na Inglaterra, quando o discurso que narrava as invasões e a grande injustiça dos normandos contra os saxões veio interferir em todo um trabalho histórico que os juristas monarquistas estavam empreendendo para narrar a história ininterrupta do poder dos reis da Inglaterra. Foi o cruzamento dessas duas práticas históricas que trouxe a explosão de todo um campo de saber. Da mesma forma, quando, no fim do século XVII e no início do século XVIII, a nobreza francesa começou a fazer sua genealogia não na forma da continuidade mas, ao contrário, na forma de privilégios que ela teria tido outrora, e que depois teria perdido e que se trataria de recuperar, todas as pesquisas históricas que se fizeram a partir desse eixo vieram interferir na historiografia da monarquia francesa tal como Luís XIV a havia constituído, a havia feito constituir-se; daí ainda uma formidável extensão do saber histórico. Assim também, no início do século XIX, outro momento fecundo: quando o discurso sobre a história do povo, de sua servidão e de suas sujeições, a história dos gauleses e dos francos, dos camponeses do terceiro estado, veio interferir na história jurídica dos regimes. Portanto, interferências perpétuas e produção de campos e de conteúdos de saber, a partir desse choque entre a história da soberania e a história da luta das raças.

Última observação: através ou apesar de todas essas interferências, foi evidentemente do lado da história, eu ia dizer bíblica, em todo caso do lado da história-reivindicação, da história-insurreição, que se colocou o discurso revolucionário – o da Inglaterra do século XVII e o da França, e da Europa, no século XIX. Essa idéia da revolução, que per-

passa todo o funcionamento político e toda a história do Ocidente faz mais de dois séculos e que é, aliás, em sua origem e em seu conteúdo, finalmente muito enigmática, eu creio que não se pode dissociá-la do aparecimento e da existência dessa prática de uma contra-história. Afinal de contas, que significariam, que poderiam ser, a idéia e o projeto revolucionários sem, primeiro, essa decifração das dissimetrias, dos desequilíbrios, das injustiças e das violências que funcionam apesar da ordem das leis, sob a ordem das leis, através da ordem das leis e graças a ela? Que seriam a idéia, a prática, o projeto revolucionários, sem a vontade de tornar outra vez visível uma guerra real, que se desenvolveu e continua a se desenvolver, mas que, precisamente, a ordem silenciosa do poder tem por função e por interesse sufocar e mascarar? Que seriam a prática, o projeto e o discurso revolucionários, sem a vontade de reativar essa guerra através de um saber histórico preciso, e sem a utilização desse saber como instrumento nessa guerra e como elemento tático no interior da guerra real que se trava? Que quereriam dizer o projeto e o discurso revolucionários, sem o objetivo de uma certa inversão final da relação das forças e o deslocamento definitivo no exercício do poder?

Decifração das dissimetrias, tornar outra vez visível a guerra, reativação da guerra: não foi o todo do discurso revolucionário que não parou de agitar a Europa desde pelo menos o fim do século XVIII, mas foi mesmo assim uma trama importante sua, precisamente aquela que havia sido formada, definida, instituída e organizada nessa grande contra-história que narrava, desde o fim da Idade Média, a luta das raças. Não convém esquecer, afinal de contas, que Marx, no fim de sua vida, em 1882, escrevia a Engels dizendo-lhe: "Mas, nossa luta de classes, tu sabes muito bem onde a encontramos: nós a encontramos nos historiadores franceses



quando eles narravam a luta das raças."[6] A história do projeto e da prática revolucionários não é, creio eu, dissociável dessa contra-história que rompeu com a forma indo-européia de práticas históricas vinculadas ao exercício da soberania; ela não é dissociável do aparecimento dessa contra-história que é a história das raças e da importância que seus enfrentamentos tiveram no Ocidente. Poderíamos dizer, com uma palavra, que se abandonou, que se começou a abandonar, no fim da Idade Média, nos séculos XVI e XVII, uma sociedade cuja consciência histórica ainda era de tipo romano, ou seja, ainda centrada em rituais da soberania e nos seus mitos, e que depois se entrou numa sociedade de tipo, digamos, moderno (uma vez que não temos outras palavras, e a palavra moderno é evidentemente vazia de sentido) – sociedade cuja consciência histórica não é centrada na soberania e no problema de sua fundação, mas na revolução, em suas promessas e em suas profecias de libertações futuras.

---

6. Deveria se tratar, na realidade, da carta de K. Marx a J. Weydemeyer de 5 de março de 1852, na qual Marx escreve notadamente: "Enfim, se eu fosse tu, faria os senhores democratas em geral notarem que melhor fariam se eles próprios se familiarizassem com a literatura burguesa antes de se permitirem ladrar contra o que é o seu contrário. Esses senhores deveriam, por exemplo, estudar as obras históricas de Thierry, Guizot, John Wade, etc., e adquirir algumas luzes sobre 'a história das classes no passado'" (*Karl Marx – Friedrich Engels Gesamtausgabe, Dritte Abteilung, Briefwechsel*, Berlim, Diez, t. 5, 1987, p. 75; trad. fr.: K. Marx & F. Engels, *Correspondance*, Paris, Éditions Sociales, 1959, t. III, p. 79). Cf. também a carta de Marx a Engels de 27 de julho de 1854, na qual Thierry é definido como "'o pai da luta das classes' na historiografia francesa" (*Gesamtausgabe*, t. 7, 1989, pp. 129-32, citação p. 130; trad. fr.: *in Correspondance*, t. IV, 1975, pp. 148-52. No manuscrito M. Foucault escreve: "Em 1882 ainda, Marx dizia a Engels: a história do projeto e da prática revolucionários não é dissociável dessa contra-história das raças e da importância que ela teve no Ocidente nas lutas políticas" (citado manifestamente de memória).

Compreende-se então, a partir daí, creio eu, como e por que o discurso pôde se tornar, em meados do século XIX, um novo objeto de disputa. Com efeito, no momento em que esse discurso [...] estava se deslocando, ou se traduzindo, ou se convertendo num discurso revolucionário, em que a noção de luta das raças ia ser substituída por aquela de luta de classes – e ainda, quando digo "meados do século XIX", é tarde demais, era a primeira metade do século XIX, uma vez que essa transformação da luta das raças em luta das classes foi operada por [Thiers][7] – portanto, no momento em que se faz essa conversão, era normal que, de outro lado, tentassem recodificar em termos não de luta das classes, mas de luta das raças – das raças no sentido biológico e médico do termo – essa velha contra-história. E é assim que, no momento em que se forma uma contra-história de tipo revolucionário, vai-se formar uma outra contra-história, mas que será contra-história na medida em que esmagará, numa perspectiva biológico-médica, a dimensão histórica que estava presente nesse discurso. É assim que vocês vêem aparecer algo que vai ser justamente o racismo. Retomando, reciclando a forma, o alvo e a própria função do discurso sobre a luta das raças, mas deturpando-os, esse racismo se caracterizará pelo fato de que o tema da guerra histórica – com suas batalhas, suas invasões, suas pilhagens, suas vitórias e suas derrotas – será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida. Não mais batalha no sentido guerreiro, mas luta no sentido biológico: diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas, etc. Assim também, o tema da sociedade binária, dividida entre duas raças, dois grupos estrangeiros, pela

7. Cf. sobretudo A. Thiers, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1823-1827, 10 vol., e *Histoire du Consulat et de l'Empire*, Paris, 1845-1862, 20 vol.



língua, pelo direito, etc., vai ser substituído pelo de uma sociedade que será, ao contrário, biologicamente monística. Ela será evidentemente ameaçada por certo número de elementos heterogêneos, mas que não lhe são essenciais, que não dividem o corpo social, o corpo vivo da sociedade, em duas partes, mas que são de certo modo acidentais. Será a idéia de estrangeiros que se infiltraram, será o tema dos transviados que são os subprodutos dessa sociedade. Enfim, o tema do Estado, que era necessariamente injusto na contra-história das raças, vai se transformar em tema inverso: o Estado não é o instrumento de uma raça contra uma outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça. A idéia da pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monístico, de estatal e de biológico, será aquela que vai substituir a idéia da luta das raças.

Quando o tema da pureza da raça toma o lugar do da luta das raças, eu acho que nasce o racismo, ou que está se operando a conversão da contra-história em um racismo biológico. O racismo não é, pois, vinculado por acidente ao discurso e à política anti-revolucionária do Ocidente; não é simplesmente um edifício ideológico adicional que teria aparecido em dado momento, numa espécie de grande projeto anti-revolucionário. No momento em que o discurso da luta das raças se transformou em discurso revolucionário, o racismo foi o pensamento, o projeto, o profetismo revolucionários virados noutro sentido, a partir da mesma raiz que era o discurso da luta das raças. O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso. Ou, ainda, poderíamos dizer isto: se o discurso das raças, das raças em luta, foi mesmo a arma utilizada contra o discurso histórico-político da soberania romana, o discurso da raça (a raça no singular) foi uma maneira de inverter essa arma, de utilizar seu gume em proveito da soberania conservada do Estado, de uma soberania cujo brilho e cujo vigor não são agora assegura-

dos por rituais mágico-jurídicos, mas por técnicas médico-normalizadoras. À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que derivava, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas.

Enfim, eu gostaria de acrescentar a isso mais uma coisa. Esse racismo, assim constituído como a transformação, alternativa ao discurso revolucionário, do velho discurso da luta das raças, passou ainda no século XX por duas transformações. Aparecimento portanto, no fim do século XIX, daquilo que poderíamos chamar de racismo de Estado: racismo biológico e centralizado. E esse tema é que foi, se não profundamente modificado, pelo menos transformado e utilizado nas estratégias específicas do século XX. Podemos assinalar essencialmente dois deles. De uma parte, a transformação nazista, que retoma o tema, instituído no final do século XIX, de um racismo de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça. Mas esse tema é retomado, convertido, de certa forma em modo regressivo, de maneira que seja reimplantado, e que funcione, no interior de um discurso profético, que era justamente aquele em que aparecera, antigamente, o tema da luta das raças. É assim que o nazismo vai reutilizar toda uma mitologia popular, e quase medieval, para fazer o racismo de Estado funcionar numa paisagem ideológico-mítica que se aproxima daquela das lutas populares que puderam, em dado momento, sustentar e permitir



a formulação do tema da luta das raças. E é assim que o racismo de Estado, na época nazista, vai ser acompanhado de uma porção de elementos e de conotações, como, por exemplo, os da luta da raça germânica subjugada, durante um tempo, pelos vencedores provisórios que sempre foram, para a Alemanha, as potências européias, os eslavos, o Tratado de Versalhes, etc. Ele também foi acompanhado pelo tema da volta do herói, dos heróis (o despertar de Frederico, e de todos os que foram os guias e os *Führer* da nação); do tema da retomada de uma guerra ancestral; do tema do advento de um novo *Reich* que é o império dos últimos dias, que deve garantir o triunfo milenar da raça, mas que é também, de uma forma necessária, a iminência do apocalipse e do último dia. Reciclagem, pois, ou reimplantação, reinserção nazista do racismo de Estado na lenda das raças em guerra.

Em face dessa transformação nazista, vocês têm a transformação de tipo soviético, que consiste em fazer, de certo modo, o inverso: não uma transformação dramática e teatral, mas uma transformação sub-reptícia, sem dramaturgia legendária, mas difusamente "cientista". Ela consiste em retomar o discurso revolucionário das lutas sociais – justamente aquele que era oriundo, por muitos de seus elementos, do velho discurso da luta das raças – e em fazê-lo coincidir com a gestão de uma polícia que assegura a higiene silenciosa de uma sociedade ordenada. O que o discurso revolucionário designava como inimigo de classe vai se tornar, no racismo de Estado soviético, uma espécie de perigo biológico. O inimigo de classe, que é agora? Pois bem, é o doente, é o transviado, é o louco. Em conseqüência, a arma que outrora devia lutar contra o inimigo de classe (arma que era a da guerra ou, eventualmente, a da dialética e da convicção) agora não pode ser mais do que uma polícia médica que elimina, como um inimigo de raça, o inimigo de classe. Portanto, temos, de um lado, a reinserção nazista do racismo de

Estado na velha lenda das raças em guerra e, do outro, a reinserção soviética da luta das classes nos mecanismos mudos de um racismo de Estado. E é assim que o canto rouco das raças que se enfrentam através das mentiras das leis e dos reis, esse canto que, afinal de contas, produziu a primeira forma do discurso revolucionário, tornou-se a prosa administrativa de um Estado que se protege em nome de um patrimônio social que deve ser guardado puro.

Portanto, glória e infâmia do discurso das raças em luta. O que eu quis lhes mostrar foi esse discurso que nos apartou, com toda a certeza, de uma consciência histórico-jurídica centrada na soberania e que nos fez entrar numa forma de história, numa forma de tempo ao mesmo tempo sonhado e sabido, sonhado e conhecido, em que a questão do poder já não pode ser dissociada da questão das servidões, das libertações e das alforrias. Petrarca se perguntava: "Que há na história que não seja louvação de Roma?" Pois bem, nós – e é isso que decerto caracteriza a nossa consciência histórica e que está vinculado ao aparecimento dessa contra-história –, nós nos perguntamos: "Que há na história que não seja o apelo à revolução ou o medo dela?" E acrescentamos simplesmente esta pergunta: "E se Roma, de novo, conquistasse a revolução?"

Então, depois dessas tropelias, eu tentarei, a partir da próxima vez, retomar um pouco essa história do discurso das raças em alguns de seus pontos, no século XVII, no início do século XIX e no século XX.

# AULA DE 4 DE FEVEREIRO DE 1976

*Resposta sobre o anti-semitismo. – Guerra e soberania em Hobbes. – O discurso da conquista na Inglaterra, entre os monarquistas, os parlamentaristas e os* Levellers. *– O esquema binário e o historicismo político. – O que Hobbes queria eliminar.*

Uma ou duas semanas atrás, [comunicaram]-me certo número de perguntas e de objeções, orais e escritas. Gostaria muito de discutir com vocês, mas é difícil neste espaço e neste clima. De qualquer forma, depois da aula, vocês podem vir me ver em meu escritório se tiverem perguntas para me fazer. Mas há uma à qual eu gostaria ainda assim de responder um pouquinho, primeiro porque me foi feita várias vezes, depois porque eu havia achado poder respondê-la de antemão e devo acreditar que as explicações não estavam suficientemente claras. Disseram-me: "O que significa fazer o racismo ter início no século XVI ou no XVII, reportar o racismo apenas aos problemas da soberania e do Estado, quando se sabe bem, afinal de contas, que o racismo religioso (o racismo anti-semita em especial) existia desde a Idade Média?" Eu gostaria então de voltar ao que não expliquei, portanto, suficiente e claramente.

Para mim não se trata, aqui, de fazer por ora uma história do racismo no sentido geral e tradicional do termo. Não quero fazer a história daquilo que pôde ser, no Ocidente, a consciência de pertencer a uma raça, nem a história dos ri-

tos e mecanismos pelos quais se tentou excluir, desqualificar, destruir fisicamente uma raça. O problema que eu quis colocar é outro, e não diz respeito ao racismo nem, em primeira instância, ao problema das raças. Tratava-se – e continua sempre se tratando para mim – de tentar ver como apareceu, no Ocidente, uma certa análise (crítica, histórica e política) do Estado, de suas instituições e de seus mecanismos de poder. Essa análise é feita em termos binários: o corpo social não é composto por uma pirâmide de ordens ou por uma hierarquia, não constitui um organismo coerente e unitário, mas é composto por dois conjuntos, não só perfeitamente distintos, mas também opostos. E essa relação de oposição existente entre esses dois conjuntos que constituem o corpo social e que trabalham o Estado é, de fato, uma relação de guerra, de guerra permanente, pois o Estado nada mais é que a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas, entre os dois conjuntos em questão. A partir daí, eu gostaria de mostrar como se articula uma análise desse tipo, evidentemente, com base a um só tempo numa esperança, num imperativo e numa política de revolta ou de revolução. É esse o fundo de meu problema, não é o racismo.

O que me parece historicamente bem justificado é que essa forma de análise política das relações de poder (como relações de guerra entre duas raças no interior de uma sociedade) não interfere, pelo menos em primeira instância, no problema religioso. Essa análise, vocês a encontram efetivamente formulada, formulando-se, no final do século XVI e no princípio do século XVII. Em outras palavras, a divisão, a percepção da guerra das raças se antecipa às noções de luta social ou de luta de classe, mas não se identifica de modo algum com um racismo do tipo, se vocês quiserem, religioso. Não falei do anti-semitismo, é verdade. Eu queria fazer um pouco isso da última vez, quando fiz uma espécie de exame



superficial do tema da luta das raças, mas não tive tempo. Creio que o que se pode dizer – mas voltarei a isso mais tarde – é o seguinte: o anti-semitismo, com efeito, como atitude religiosa e racial, não interveio de uma forma suficientemente direta, para que se possa levá-lo em conta na história que lhes vou fazer, antes do século XIX. O velho anti-semitismo do tipo religioso foi reutilizado num racismo de Estado somente no século XIX, a partir do momento em que se constituiu um racismo de Estado, no momento em que o Estado teve de aparecer, de funcionar e de se mostrar como o que assegura a integridade e a pureza da raça, contra a raça ou as raças que o infiltram, que introduzem em seu corpo elementos nocivos e que é preciso, conseqüentemente, expulsar por razões que são de ordem política e biológica ao mesmo tempo. Foi nesse momento que o anti-semitismo se desenvolveu, retomando, utilizando, extraindo da velha força do anti-semitismo, toda uma energia e toda uma mitologia que não haviam sido, até então, utilizadas na análise política da guerra interna, da guerra social. Naquele momento, os judeus pareceram ser – e foram descritos como –, a um só tempo, a raça presente no meio de todas as raças e aquela cujo caráter biologicamente perigoso reclama, da parte do Estado, certo número de mecanismos de recusa e de exclusão. Foi portanto a reutilização, no racismo de Estado, de um anti-semitismo que tinha, creio eu, outras razões, que provocou os fenômenos do século XIX, que acabam por fazer os velhos mecanismos do anti-semitismo sobrepor-se a essa análise crítica e política da luta das raças no interior de uma sociedade. Foi por isso que não apresentei nem o problema do racismo religioso nem o problema do anti-semitismo na Idade Média. Tentarei falar dele, em compensação, quando abordar o século XIX. Mais uma vez, estou às ordens para responder a perguntas mais precisas.

Hoje, eu gostaria de tentar ver como a guerra começou a aparecer como analisador das relações de poder, no fim do século XVI e no início do século XVII. Há, claro, um nome que a gente logo encontra: o de Hobbes, que aparece como, à primeira vista, quem pôs a relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder. No fundo da ordem, por trás da paz, abaixo da lei, no nascimento do grande autômato que constitui o Estado, o soberano, o Leviatã, não há somente, para Hobbes, a guerra, mas a mais geral de todas as guerras, aquela que se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: "a guerra de todos contra todos"[1]. E essa guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado – na manhã real e fictícia do Leviatã –, ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois mesmo da constituição do Estado, em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado. Vocês se lembram dos três exemplos de guerra permanente que ele cita. Primeiramente, ele diz isto: mesmo quando, num Estado civilizado, um viajante deixa seu domicílio, nunca se esquece de fechar com cuidado a fechadura da porta, pois bem sabe que há uma guerra permanente que é travada entre os ladrões e os roubados[2]. Outro exemplo que ele cita: nas florestas da América, encontram-se ainda tribos cujo regime é o da guerra de todos contra todos[3]. E, de qualquer

1. "Fora dos Estados civis, há sempre uma guerra de cada qual contra cada qual." "Com isso fica claro que, enquanto os homens vivem sem um poder em comum que mantenha a todos respeitosos, eles estão na condição que se denomina guerra, e essa guerra é guerra de cada qual contra cada qual" (Th. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, primeira parte, cap. XIII, p. 62; trad. fr. citada, p. 124). Sobre o "*bellum omnium contra omnes*", cf. também *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, Paris, 1642, I, 1, XIII (trad. fr.: *Le citoyen, ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982).

2. Th. Hobbes, *Leviathan*, *loc. cit.*

3. *Ibid.*, p. 63 (trad. fr. citada, p. 124).



forma, nos Estados da Europa, quais são as relações entre um Estado e outro, senão as de dois homens que estão de pé um na frente do outro, a espada na mão e os olhos fixos um no outro?[4] De qualquer forma, portanto, mesmo depois da constituição do Estado, a guerra ameaça, a guerra está presente. Daí esse problema: em primeiro lugar, o que é essa guerra, preliminar ao Estado e que o Estado está destinado, em princípio, a fazer cessar, essa guerra que o Estado repele, em sua pré-história, na selvageria, para suas fronteiras misteriosas, e que no entanto está presente? Em segundo lugar, como essa guerra engendra o Estado? Qual é o efeito, na constituição do Estado, do fato de que foi a guerra que o engendrou? Qual é o estigma da guerra no corpo do Estado, uma vez constituído? Aí estão as duas questões que eu gostaria de [considerar] um pouquinho.

Qual é então essa guerra, a guerra que Hobbes descreve antes mesmo e no princípio da constituição do Estado? Será a guerra dos fortes contra os fracos, dos violentos contra os tímidos, dos corajosos contra os covardes, dos grandes contra os pequenos, dos selvagens arrogantes contra os pastores tímidos? Será uma guerra que é articulada com base em diferenças naturais imediatas? Vocês sabem que de modo algum é esse o caso em Hobbes. A guerra primitiva, a guerra de todos contra todos é uma guerra de igualdade, nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade. A guerra é o efeito imediato de uma não-diferença ou, em todo caso, de diferenças insuficientes. De fato, diz Hobbes, se tivesse havido grandes diferenças, se houvesse efetivamente entre os homens desigualdades que se vêem e se manifestam, que são muito claramente irreversíveis, é evidente que a guerra seria por isso mesmo imediatamente brecada. Se

4. *Ibid.*, *loc. cit.*

houvesse diferenças naturais marcantes, visíveis, maciças, das duas uma: ou haveria efetivamente enfrentamento entre o forte e o fraco – mas esse enfrentamento e essa guerra real se resolveria imediatamente com a vitória do forte sobre o fraco, vitória que seria definitiva por causa da própria força do forte; ou então não haveria enfrentamento real, o que quer dizer, pura e simplesmente, que o fraco, sabendo, percebendo, constatando sua própria fraqueza, renunciaria antes mesmo do enfrentamento. De sorte que – diz Hobbes –, se houvesse diferenças naturais marcantes, não haveria guerra; pois, ou a relação de força seria fixada logo de saída por uma guerra inicial que excluiria que ela continuasse, ou então, ao contrário, essa relação de força permaneceria virtual dada a própria timidez dos fracos. Portanto, se houvesse diferença, não haveria guerra. A diferença pacifica[5]. Em compensação, no estado de não-diferença, de diferença insuficiente – no estado em que se pode dizer que há diferenças, mas medíocres, fugidias, minúsculas, instáveis, sem ordem e sem distinção; nessa anarquia das pequenas diferenças que caracteriza o estado de natureza, o que acontece? Mesmo quem é um pouquinho mais fraco do que os outros, do que um outro, mesmo esse ainda assim está suficientemente próximo do mais forte para perceber-se forte o bastante para não ter de ceder. Portanto, o fraco jamais renuncia. Quanto ao forte, quem é simplesmente um pouquinho mais forte do que os outros nunca é forte o bastante para não ficar inquieto e, por conseguinte, para não ter de tomar cautela. Portanto, a não-diferenciação natural cria incertezas, riscos, acasos e, por conseguinte, a vontade, de ambas as partes, de enfrentar-se; é o aleatório na relação primitiva das forças que cria esse estado de guerra.

5. *Ibid.*, pp. 60-2 (trad. fr. citada, pp. 123-4).



Mas, esse estado de guerra, o que ele é exatamente? Mesmo o fraco sabe – ou acredita em todo caso – que não está longe de ser tão forte quanto o seu vizinho. Portanto, ele não vai renunciar à guerra. Entretanto, o mais forte – enfim, aquele que é um pouquinho mais forte do que os outros – sabe que, apesar de tudo, ele pode ser mais fraco do que o outro, sobretudo se o outro utiliza a astúcia, a surpresa, a aliança, etc. Portanto, um não vai renunciar à guerra, mas o outro – o mais forte – vai procurar, apesar de tudo, evitá-la. Ora, aquele que quer evitar a guerra só poderá evitá-la com uma condição: que mostre que está pronto para fazer a guerra e que não está pronto para renunciar a ela. E ele mostrará que não está pronto para renunciar à guerra, fazendo o quê? Pois bem [agindo] de tal maneira que o outro, que está a ponto de fazer a guerra, vai ficar com dúvidas sobre a sua própria força e, por conseguinte, renunciará a ela, e renunciará, esse outro, simplesmente na medida em que sabe que o primeiro, por sua vez, não está pronto para renunciar a ela. Em resumo, no tipo de relações que se encadeiam a partir dessas diferenças medíocres e desses enfrentamentos aleatórios cujo resultado não é conhecido, essa relação de força é feita do quê? É feita do jogo entre três séries de elementos. Primeiro, das representações calculadas: eu me represento a força do outro, represento-me que o outro se representa minha força, etc. Segundo, das manifestações enfáticas e acentuadas de vontade: demonstra-se que se quer a guerra, mostra-se que não se renuncia à guerra. Terceiro, enfim, utilizam-se táticas de intimidação entrecruzadas: receio tanto fazer a guerra que só ficarei tranqüilo se você recear a guerra pelo menos tanto quanto eu – e mesmo, na medida do possível, um pouco mais. Isto quer dizer, em suma, que esse estado que Hobbes descreve não é em absoluto um estado natural e brutal, no qual as forças viriam se enfrentar diretamente: não se está na ordem das relações diretas das for-

ças reais. O que se encontra, o que se enfrenta, o que se entrecruza, no estado de guerra primitiva de Hobbes, não são armas, não são punhos, não são forças selvagens e desenfreadas. Não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas. Está-se no teatro das representações trocadas, está-se numa relação de medo que é uma relação temporalmente indefinida; não se está realmente na guerra. Isto quer dizer, finalmente, que o estado de selvageria bestial, em que os indivíduos vivos se devorariam uns aos outros, não pode de forma alguma aparecer como a caracterização primeira do estado de guerra segundo Hobbes. O que caracteriza o estado de guerra é uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias. Não se está na "guerra"; está-se no que Hobbes denomina, precisamente, "o estado de guerra". Há um texto em que ele diz: "A guerra não consiste somente na batalha e nos combates efetivos; mas num espaço de tempo – é o estado de guerra – em que a vontade de se enfrentar em batalhas é suficientemente demonstrada."[6] O espaço de tempo designa, pois, o estado e não a batalha, em que o que está em jogo não são as próprias forças mas a vontade, uma vontade que é suficientemente demonstrada, ou seja, [dotada] de um sistema de representações e de manifestações que é operante nesse campo da diplomacia primária.

Portanto, vê-se bem por que e como esse estado – que não é a batalha, o enfrentamento direto das forças, mas certo estado dos jogos das representações umas contra as outras – não é uma fase que o homem abandonaria definitivamente

6. *Ibid.*, p. 62 (trad. fr. citada, p. 124).



no dia em que nascesse o Estado; trata-se, de fato, de uma espécie de pano de fundo permanente que há de funcionar, com suas astúcias elaboradas, com seus cálculos mesclados, assim que algo não dê a segurança, não fixe a diferença e não coloque a força, enfim, de um certo lado. Portanto, não há guerra no início, em Hobbes.

Mas como esse estado, que não é a guerra, mas sim os jogos das representações pelos quais, justamente, não se faz a guerra, vai engendrar o Estado – com uma maiúscula –, o Leviatã, a soberania? A esta segunda pergunta, Hobbes responde distinguindo duas categorias de soberania: a soberania de instituição e a soberania de aquisição[7]. Fala-se muito da soberania de instituição, e, em geral, é a esta que se reduz, que se resume a análise de Hobbes. Na verdade, as coisas são mais complicadas. Vocês têm uma república de instituição e uma república de aquisição e, no próprio interior desta, duas formas de soberania, de sorte que, no total: os Estados de instituição, os Estados de aquisição, e três tipos, três formas de soberania vêm, de certo modo, trabalhar essas formas de poder. Tomemos, primeiramente, as repúblicas de instituição, as que são mais conhecidas; não me demoro nelas. Que é que [ocorre] no estado de guerra, para fazer cessar esse estado de guerra em que, mais uma vez, não é a guerra mas a representação e a ameaça da guerra que intervêm? Pois bem, alguns homens vão decidir. Mas o quê? Não tanto transferir a alguém – ou a vários – uma parte de seus direitos e de seus poderes. Eles nem sequer decidem, no fundo, transmitir todos os seus direitos. Decidem, ao contrário, conceder a alguém – que também podem ser vários ou uma assembléia – o direito de representá-los, total e integralmente. Não se

7. Em toda a discussão que se segue, M. Foucault se refere ao *Leviathan*, segunda parte (trad. fr.: "De la république"), caps. XVII, XVIII, XIX, XX.

trata de uma relação de cessão ou de delegação de algo pertencente aos indivíduos, mas de uma representação dos próprios indivíduos. Isto quer dizer que o soberano assim constituído valerá integralmente para os indivíduos. Ele não terá, pura e simplesmente, uma parte do direito deles; estará verdadeiramente no lugar deles, com a totalidade do poder deles. Como diz Hobbes, "a soberania assim constituída assume a personalidade de todos"[8]. E, com a condição desse deslocamento, os indivíduos assim representados estarão presentes em seu representante; e o que o representante – ou seja, o soberano – fizer, cada um deles, por isso mesmo, estará fazendo. Enquanto representante dos indivíduos, o soberano é modelado exatamente com base nos indivíduos mesmos. É, pois, uma individualidade fabricada, mas é uma individualidade real. Quando o soberano é um monarca naturalmente individual, isso não o impede de ser fabricado como soberano; e, quando se trata de uma assembléia – embora se trate de um grupo de indivíduos –, não deixa de se tratar de uma individualidade. É isso, portanto, no que concerne às repúblicas de instituição. Vocês vêem que, nesse mecanismo, há somente o jogo da vontade, do pacto, da representação.

Olhemos agora a outra forma de constituição das repúblicas, a outra coisa que pode acontecer a uma república ou a outra: o mecanismo da aquisição[9]. Aparentemente, é totalmente diferente, é mesmo justamente o contrário. No caso das repúblicas de aquisição, parece que lidamos com uma soberania que seria fundamentada nas relações de força a um só tempo reais, históricas e imediatas. Para compreender esse mecanismo, cumpre supor não um estado primitivo de guerra, mas realmente uma batalha. Vejamos um Estado já

8. Cf. *ibid.*, p. 88; cap. XVIII (trad. fr. citada, p. 180).
9. *Ibid.*, cap. XX.



constituído a partir do modelo de que acabei de falar, o modelo da instituição. Suponhamos agora que esse Estado seja atacado por outro numa guerra, com batalhas reais e decisões armadas. Suponhamos que um dos dois Estados assim constituídos seja vencido pelo outro: seu exército é vencido, dispersado, sua soberania destruída; o inimigo ocupa a terra. Estamos portanto, enfim, naquilo que procurávamos desde o começo, isto é, numa verdadeira guerra, com uma verdadeira batalha, uma verdadeira relação de força. Há vencedores e vencidos, e os vencidos estão à mercê dos vencedores, à sua disposição. Olhemos agora o que vai acontecer: os vencidos estão à disposição dos vencedores, isto é, estes podem matar os vencidos. Se eles os matam, já não há, é evidente, problema: a soberania do Estado desaparece pura e simplesmente porque os indivíduos desse Estado desapareceram. Mas se os vencedores deixam a vida aos vencidos, o que é que vai acontecer? Deixando a vida aos vencidos, ou melhor, tendo os vencidos o benefício provisório da vida, das duas uma: ou eles vão revoltar-se contra os vencedores, ou seja, recomeçar efetivamente a guerra, tentar inverter a relação de força, e estamos de novo naquela guerra real que a derrota acabava, pelo menos provisoriamente, de suspender; ou eles correm efetivamente o risco de morrer, ou não recomeçam a guerra, aceitam obedecer, trabalhar para os outros, ceder a terra aos vencedores, pagar-lhes tributos; estamos aqui, é evidente, numa relação de dominação, totalmente fundamentada na guerra e no prolongamento, na paz, dos efeitos da guerra. Dominação, dirão vocês, e não soberania. Pois bem, não, diz Hobbes; estamos ainda e sempre na relação de soberania. Por quê? Porque, uma vez que os vencidos preferiram a vida e a obediência, por isso mesmo reconstituíram uma soberania, fizeram de seus vencedores os seus representantes, restauraram um soberano no lugar daquele que a guerra havia derrubado. Não é, pois, a derrota que fun-

damenta uma sociedade de dominação, de escravidão, de servidão, de uma maneira brutal e fora do direito, mas o que se passou nessa derrota, depois mesmo da batalha, depois mesmo da derrota, e de certa maneira independentemente dela: é algo que é o medo, a renúncia ao medo, a renúncia aos riscos da vida. É isso que faz entrar na ordem da soberania e num regime jurídico que é o do poder absoluto. A vontade de preferir a vida à morte: é isso que vai fundamentar a soberania, uma soberania que é tão jurídica e legítima quanto aquela que foi constituída a partir do modo da instituição e do acordo mútuo.

De uma forma bem estranha, Hobbes acrescenta a essas duas formas de soberania – a da aquisição e a da instituição – uma terceira, da qual diz que é muito próxima daquela da aquisição, daquela que aparece no crepúsculo da guerra e após a derrota. Esse outro tipo de soberania é aquela, diz ele, que liga uma criança aos pais – ou, mais exatamente, à mãe[10]. Suponhamos, diz ele, uma criança que nasce. Seus pais (o pai, numa sociedade civil, a mãe, no estado de natureza) podem perfeitamente deixá-la morrer, ou mesmo fazê-la, pura e simplesmente, morrer. Ela não pode, em nenhum caso, viver sem os pais, sem a mãe. E, durante anos, espontaneamente, sem que tenha de formular sua vontade de outra maneira senão pela manifestação de suas necessidades, de seus berros, de seu medo, etc., a criança vai obedecer aos pais, à mãe, vai fazer exatamente o que ela lhe mandar fazer, porque é dela, e dela somente, que depende sua vida. Portanto, a mãe vai exercer sobre ela sua soberania. Ora, diz Hobbes, entre esse consentimento da criança (consentimento que nem sequer passa por uma vontade expressa ou por um contrato) à soberania da mãe para conservar sua própria vida e o dos

10. *Ibid.* Cf. também *De Cive*, II, IX.



vencidos, no crepúsculo da derrota, não há diferença de natureza. É que, de fato, Hobbes quer mostrar que o que é decisivo na constituição da soberania não é a qualidade da vontade, nem mesmo sua forma de expressão ou seu nível. No fundo, pouco importa que se esteja com a faca na garganta, pouco importa que se possa ou não formular explicitamente a vontade. É preciso e basta, para que haja soberania, que esteja efetivamente presente uma certa vontade radical que faz que se queira viver mesmo quando não se pode viver sem a vontade de um outro.

Portanto, a soberania se constitui a partir de uma forma radical de vontade, forma que importa pouco. Esta vontade é vinculada ao medo e a soberania nunca se forma por cima, ou seja, por uma decisão do mais forte, do vencedor, ou dos pais. A soberania se forma sempre por baixo, pela vontade daqueles que têm medo. De sorte que, apesar do corte que pode aparecer entre as duas grandes formas de república (a da instituição nascida através de relação mútua e a de aquisição nascida da batalha), aparece entre ambas uma identidade profunda de mecanismos. Não importa se se trata de um acordo, de uma batalha, de uma relação pais/filhos; de qualquer forma encontramos a mesma série: vontade, medo e soberania. E pouco importa que essa série seja desencadeada por um cálculo implícito, por uma relação de violência, por um fato natural; pouco importa que seja o medo que engendre uma diplomacia infinita, que seja o medo de uma faca na garganta ou o choro de uma criança. De qualquer forma, a soberania está fundada. No fundo, tudo se passa como se Hobbes, longe de ser o teórico das relações entre a guerra e o poder político, tivesse desejado eliminar a guerra como realidade histórica, como se ele tivesse desejado eliminar a gênese da soberania. Há no *Leviatã* todo um início do discurso que consiste em dizer: pouco importa que nos tenhamos combatido ou não, pouco importa que vocês tenham

sido vencidos ou não; de qualquer forma, é o mesmo mecanismo que intervém para vocês, os vencidos, o mesmo que encontramos no estado natural, na constituição do Estado, ou que encontramos ainda, com toda a naturalidade, na relação mais terna e mais natural que há, ou seja, aquela entre os pais e os filhos. Hobbes torna a guerra, o fato da guerra, a relação de força efetivamente manifestada na batalha, indiferentes à constituição da soberania. A constituição da soberania ignora a guerra. E haja ou não guerra, essa constituição se faz da mesma forma. No fundo, o discurso de Hobbes é um certo "não" à guerra: não é ela realmente que engendra os Estados, não é ela que se vê transcrita nas relações de soberania ou que reconduz ao poder civil – e às suas desigualdades – dissimetrias anteriores de uma relação de força que teriam sido manifestadas no próprio fato da batalha.

Daí o problema: a quem, ao que se dirige essa eliminação da guerra, ficando entendido que nunca, nas teorias jurídicas do poder anteriormente formuladas, nunca a guerra havia desempenhado esse papel que Hobbes lhe recusa com teimosia? A que adversário, no fundo, Hobbes se dirige quando, em todo um estrato, em toda uma linha, em toda uma frente de seu discurso, ele repete obstinadamente: mas, de qualquer forma, não tem importância que haja ou não uma guerra; não é de guerra que se trata na constituição das soberanias. Eu acho que aquilo a que se dirige o discurso de Hobbes não é, se vocês quiserem, uma teoria precisa e determinada, algo que seria como que seu adversário, seu parceiro polêmico; não é, tampouco, algo que seria como que o não-dito, o incontornável do discurso de Hobbes e que Hobbes tentaria, apesar de tudo, contornar. De fato, na época em que Hobbes escrevia, havia algo que se poderia chamar não de seu adversário polêmico, mas de seu *vis-à-vis* estratégico. Ou seja, menos certo conteúdo do discurso que se deveria refutar, do que certo jogo discursivo, certa estratégia teórica e política que Hobbes queria, precisamente, eliminar e tornar impossível. O que Hobbes queria, pois, não refutar mas tornar impossível, esse *vis-à-vis* estratégico, era uma certa maneira de fazer o saber histórico funcionar na luta política. Mais precisamente, o *vis-à-vis* estratégico do Leviatã é, acho eu, a utilização política, nas lutas contemporâneas, de certo saber histórico referente às guerras, às invasões, às pilhagens, às espoliações, aos confiscos, às rapinas, às extorsões, e os efeitos de tudo isso, os efeitos de todos esses comportamentos de guerra, de todos os feitos de batalhas e das lutas reais nas leis e nas instituições que aparentemente regulamentam o poder.



Numa palavra, o que Hobbes quer eliminar é a conquista, ou ainda a utilização, no discurso histórico e na prática política, desse problema que é o da conquista. O adversário invisível do Leviatã é a conquista. Esse enorme homem artificial que tanto fez estremecer todos os partidários da ordem estabelecida do direito e da filosofia, o ogro estatal, a enorme silhueta que se destaca na vinheta que abre o *Leviatã* e que representa o rei com a espada erguida e o báculo na mão, no fundo ele pensava bem. E é por isso que, finalmente, mesmo os filósofos que tanto o censuraram, no fundo, o amam, é por isso que seu cinismo encantou mesmo os mais timoratos. Parecendo proclamar a guerra em toda parte, do início até o fim, o discurso de Hobbes dizia, na realidade, justo o contrário. Dizia que, guerra ou não guerra, derrota ou não, conquista ou acordo, é tudo a mesma coisa: "Vós a quisestes, sois vós, os súditos, que constituístes a soberania que vos representa. Não nos aborreceis mais, portanto, com vossos repisamentos históricos: ao cabo da conquista (se quiserdes realmente que tenha havido uma conquista), encontrareis ainda o contrato, a vontade amedrontada dos súditos." O problema da conquista está, portanto, assim resolvido, no início por essa noção de guerra de todos con-

tra todos e no final pela vontade, juridicamente até válida, desses vencidos amedrontados, no crepúsculo da batalha. Logo, creio que Hobbes pode mesmo parecer escandalizar. Na verdade, ele tranqüiliza: enuncia sempre o discurso do contrato e da soberania, ou seja, o discurso do Estado. É claro, censuraram-lhe, e vão censurar-lhe ruidosamente, dar demais a esse Estado. Mas, afinal de contas, é preferível, para a filosofia e para o direito, para o discurso filósofico-jurídico, dar demais ao Estado a não lhe dar o suficiente. E, mesmo criticando-o por ter dado demais ao Estado, em surdina são-lhe reconhecidos por ter conjurado certo inimigo insidioso e bárbaro.

O inimigo – ou melhor, o discurso inimigo ao qual se dirige Hobbes – é aquele que se ouvia nas lutas civis que fissuravam o Estado, naquele momento, na Inglaterra. É um discurso com duas vozes. Uma dizia: "Somos os conquistadores e sois os vencidos. Talvez sejamos estrangeiros, mas vós sois domésticos." Ao que a outra voz respondia: "Talvez tenhamos sido conquistados, mas não o permaneceremos. Estamos em nosso país e vós saireis dele." Foi esse discurso da luta e da guerra civil permanente que Hobbes conjurou ao repor o contrato atrás de toda guerra e de toda conquista e salvando assim a teoria do Estado. Daí o fato, é claro, de a filosofia do direito ter dado depois, como recompensa, a Hobbes o título senatorial de pai da filosofia política. Quando o capitólio do Estado foi ameaçado, um ganso despertou os filósofos que dormiam. Foi Hobbes.

Esse discurso (ou melhor, essa prática) contra o qual Hobbes erguia todo um muro do *Leviatã*, parece-me que surgiu – se não pela primeira vez, pelo menos com suas dimensões essenciais e sua virulência política – na Inglaterra, e sem dúvida pelo efeito da conjunção de dois fenômenos: primeiro, claro, a precocidade da luta política da burguesia contra a monarquia absoluta, de um lado, e a aristocracia,



do outro; e depois, o outro fenômeno que veio juntar-se a este, a consciência, que era muito viva fazia séculos e até nas camadas populares mais amplas, do fato histórico da velha clivagem da conquista.

Essa presença da conquista normanda de Guilherme, a de 1066, em Hastings, manifestara-se, manifestava-se de muitas formas ao mesmo tempo, nas instituições e na experiência histórica dos súditos políticos na Inglaterra. Ela se manifestava sobretudo, muito explicitamente, nos rituais de poder, uma vez que até Henrique VII, ou seja, no início do século XVI, os atos reais precisavam bem que o rei da Inglaterra exercia sua soberania em virtude do direito de conquista. Ele se apresentava como sucessor do direito de conquista dos normandos. Portanto, a fórmula desapareceu com Henrique VII. Essa presença da conquista também se manifestava na prática do direito, cujos atos e processos se faziam em língua francesa, e na qual também os conflitos entre jurisdições inferiores e tribunais régios eram absolutamente constantes. Formulado de cima e em idioma estrangeiro, o direito era na Inglaterra um estigma da presença estrangeira, era a marca de outra nação. Nessa prática do direito, nesse direito formulado noutra língua, vinham juntar-se, de uma parte, aquilo a que eu chamaria o "sofrimento lingüístico" daqueles que não podem se defender juridicamente em seu próprio idioma, e, da outra, uma certa figura estrangeira da lei. Nessa dupla medida, a prática do direito era inacessível. Daí a reivindicação que se encontra muito cedo na Idade Média inglesa: "Queremos um direito que seja nosso, um direito que se formule em nossa língua, que seja unificado por baixo, a partir da lei comum que se opõe aos estatutos régios." A conquista – eu tomo as coisas um pouco ao acaso – manifestava-se também na presença, na sobreposição e no enfrentamento de dois conjuntos legendários heterogêneos: de um lado, o conjunto das narrativas saxãs, que no fundo

eram narrativas populares, crenças míticas (a volta do rei Haroldo), cultos dos reis santos (como o do rei Eduardo), narrativas populares do tipo Robin Hood (e será dessa mitologia, como vocês sabem, que Walter Scott – um dos grandes inspiradores de Marx[11] – extrairá *Ivanhoé* e certo número de romances[12] que foram historicamente capitais para a consciência histórica do século XIX). Diante desse conjunto mitológico e popular encontramos, ao contrário, um conjunto de lendas aristocráticas e quase monárquicas que se desenvolvem na corte dos reis normandos e que são reativadas no século XVI, no momento do desenvolvimento do absolutismo monárquico dos Tudor. Trata-se essencialmente da lenda do ciclo arturiano[13]. Claro, não é exatamente uma lenda normanda, mas uma lenda não-saxã. É a reativação de velhas lendas célticas que foram redescobertas pelos normandos sob a camada saxã das populações. Essas lendas célticas foram com toda a naturalidade reativadas pelos nor-

11. Sobre K. Marx leitor de W. Scott, cf.: E. Marx-Aveling, "Karl Marx – Lose Blätter", *in Österreichischer Arbeiter-Kalender fur das Jahr 1895*, pp. 51-4; F. Mehring, *Karl Marx; Geschichte seines Lebens*, Leipzig, Leipziger Buchdruckerei Actiengesellschaft, 1918, XV, I (trad. fr.: *Karl Marx, Histoire de sa vie*, Paris, Éditions Sociales, 1983); I. Berlin, *Karl Marx*, Londres, T. Butterworth, 1939, cap. XI.

12. A ação de *Ivanhoé* se situa na Inglaterra de Ricardo Coração de Leão; *Quentin Durward* (1823) tem como segundo plano a França de Luís XI. Conhece-se a influência de *Ivanhoé* sobre A. Thierry e sobre a teoria dos conquistadores e dos conquistados.

13. É o ciclo das tradições lendárias e das narrativas centradas em torno da figura mítica do soberano bretão, Artur, chefe da resistência à invasão dos saxões por volta da primeira metade do século V. Essas tradições e essas narrativas serão reunidas pela primeira vez no século XII por Geoffrey of Monmouth em *De origine et gestis regum Britanniae libri XII* (Heidelberg, 1687), e depois por Robert Wace em *Roman de Brut* (1155) e *Roman de Rou* (1160-1174); é o que se denomina a "matéria bretã", remanejada por Chrétien de Troyes em *Lancelot* e em *Perceval*, no curso da segunda metade do século XII.



mandos, em proveito da aristocracia e da monarquia normandas, por causa das múltiplas relações que havia entre os normandos, em seu país de origem, e a Bretanha e os bretões: logo, dois conjuntos mitológicos fortes, em torno dos quais a Inglaterra sonhava, em modos absolutamente diferentes, seu passado e sua história.

Bem mais importante do que tudo isso, o que marcava a presença e os efeitos da conquista na Inglaterra, era toda uma memória histórica das revoltas, que tinham, cada uma delas, efeitos políticos bem precisos. Algumas dessas revoltas tinham, aliás, um caráter racial sem dúvida muito acentuado, como a primeira delas, as de Monmouth, por exemplo[14]. Outras (como aquela ao fim da qual fora concedida a *Magna Carta*) haviam ocasionado a limitação do poder régio e medidas precisas de expulsão dos estrangeiros (no caso, menos normandos do que poitevinos, angevinos, etc.). Mas tratava-se de um direito do povo inglês que estava vinculado à necessidade de expulsar estrangeiros. Havia, portanto, toda uma série de elementos que permitiam codificar as grandes oposições sociais nas formas históricas da conquista e da dominação de uma raça sobre a outra. Tal codificação, ou, em todo caso, os elementos que permitiam tal codificação eram antigos. Encontramos, já na Idade Média, nas crônicas, frases como estas: "Dos normandos descendem as altas personalidades deste país; os homens de baixa condição são filhos dos saxões."[15] Isto quer dizer que os conflitos – políticos, econômicos, jurídicos – eram, por causa destes

14. Geoffrey of Monmouth conta a história da nação bretã a partir do primeiro conquistador, o troiano Bruto; história que, depois das conquistas romanas, redundou na resistência dos bretões contra os invasores saxões e na decadência do reino bretão. Trata-se de uma das obras mais populares da Idade Média, que introduziu a lenda arturiana nas literaturas européias.

15. M. Foucault, no manuscrito, menciona a "Crônica de Gloucester".

elementos que acabo de enumerar, com muita facilidade articulados, codificados e transformados num discurso, em discursos que eram os da oposição das raças. E, de uma maneira bem lógica, no final do século XVI e no início do século XVII, quando apareceram novas formas políticas de luta, entre a burguesia, de um lado, e a aristocracia e a monarquia, do outro, foi ainda nesse vocabulário da luta racial [que esses conflitos] se expressaram. Essa espécie de codificação ou, pelo menos, os elementos que estavam prontos para a codificação intervieram muito naturalmente. E, se eu digo codificação, é porque a teoria das raças não funcionou como uma tese particular de um grupo contra o outro. De fato, nessa clivagem das raças e em seus sistemas de oposição, tratou-se de uma espécie de instrumento, a um só tempo discursivo e político, que permitia a ambos os lados formularem suas próprias teses. A discussão jurídico-política dos direitos do soberano e dos direitos do povo deu-se na Inglaterra, no século XVII, a partir dessa espécie de vocabulário [engendrado pelo] fato da conquista, pela relação de dominação de uma raça sobre a outra e pela revolta – ou pela ameaça permanente da revolta – dos vencidos contra os vencedores. E, então, vocês vão encontrar a teoria das raças, ou o tema das raças, tanto nas posições do absolutismo monárquico quanto nas dos parlamentares ou parlamentaristas, quanto nas posições mais extremas dos *Levellers* ou dos *Diggers*.

A primazia da conquista e da dominação, vocês a encontram efetivamente formulada naquilo a que chamarei, com uma palavra, "o discurso do rei". Quando Jaime I declarava à Câmara Estrelada que os reis sentam-se no trono de Deus[16], ele se referia, claro, à teoria teológico-política do direito divino. Mas, para ele, essa eleição divina – que fazia

16. "Monarchae proprie sunt judices, quibus juris dicendi potestatem proprie commisit Deus. Nam in throno Dei sedent, unde omnis ea facultas



que ele fosse efetivamente o proprietário da Inglaterra – tinha um sinal e uma caução históricos na vitória normanda. E, quando ainda era apenas rei da Escócia, Jaime I dizia que, como os normandos tomaram posse da Inglaterra, as leis do reino são estabelecidas por eles[17] – o que tinha duas conseqüências. Primeiro, que a Inglaterra fora tomada e, portanto, que todas as terras inglesas pertenciam aos normandos e ao chefe dos normandos, ou seja, ao rei. É enquanto chefe dos normandos que o rei tem efetivamente a posse da terra inglesa, é seu proprietário. Segundo, o direito não tem de ser o direito comum às diferentes populações sobre as quais se exerce a soberania; o direito é a própria marca da soberania normanda, foi estabelecido pelos normandos e, é evidente, para eles. E, com uma habilidade que devia inco-

derivata est" (Jaime I, *Oratio habita in camera stellata* [1616], *in Opera edita a Jacobo Montacuto...*, Francofurti ad Moenum et Lipsiae, 1689, p. 253). "Nihil est in terris quod non sit infra Monarchiae fastigium. Nec enim solum Dei Vicarii sunt Reges, deique throno insident: sed ab ipso Deo Deorum nomine honorantur" (*Oratio habita in comitis regni ad omnes ordines in palatio albaulae* [1609], *in Opera edita...*, p. 245; sobre o "Divine Right of Kings" ver também o *Basilikon doron, sive De Institutione principis, in Opera edita...*, pp. 63-85).

17. "Et quamquam in aliis regionibus ingentes regii sanguinis factae sint mutationes, sceptri jure ad novos Dominos jure belli translato; eadem tamen illic cernitur in terram et subditos potestatis regiae vis, quae apud nos, qui Dominos numquam mutavimus. Quum spurius ille Normandicus validissimo cum exercitu in Angliam transiisset, quo, obsecro nisi armorum et belli jure Rex factus est? At ille leges dedit, non accepit, et vetus jus, et consuetudinem regni antiquavit, et avitis possessionibus eversis homines novos et peregrinos imposuit, suae militiae comites; quemadmodum hodie pleraque Angliae nobilitas Normannicam prae se fert originem; et leges Normannico scriptae idiomatem facilem testantur auctorem. Nihilominus posteri ejus sceptrum illud hactenus faciliter tenuerunt. Nec hoc soli Normanno licuit: idem jus omnibus fuit, qui ante illum victae Angliae leges dederunt" (Jaime I, *Jus liberae Monarchiae, sive De mutuis Regis liberi et populi nascendi conditione illi subditi officiis* [1598], *in Opera edita...*, *op. cit.*, p. 91).

modar razoavelmente os adversários, o rei, ou pelo menos os partidários do discurso do rei, faziam valer uma estranhíssima, mas importantíssima, analogia. Eu creio que foi Blackwood que a formulou pela primeira vez em 1581, num texto que se chama *Apologia pro regibus*, onde se diz isto que é muito curioso. Ele diz: "De fato, deve-se compreender a situação da Inglaterra na época da invasão normanda como se compreende agora a situação da América perante as potências que ainda não se denominavam coloniais. Os normandos foram na Inglaterra o que a gente da Europa é atualmente na América." Blackwood fazia um paralelo entre Guilherme, o Conquistador, e Carlos V. Dizia, a propósito de Carlos V: "Ele submeteu pela força uma parte das Índias Ocidentais, deixou aos vencidos seus bens, não em propriedade nua, mas simplesmente em usufruto, e mediante uma prestação. Pois bem, o que Carlos V fez na América, e que achamos perfeitamente legítimo, já que fazemos a mesma coisa, não nos enganemos, os normandos fizeram na Inglaterra. Os normandos estão na Inglaterra com o mesmo direito que nós na América, ou seja, com o direito que é o da colonização."[18]

E temos, nesse final no século XVI, se não pela primeira vez, pelo menos uma primeira vez, acho eu, uma espécie de repercussão, sobre as estruturas jurídico-políticas do Ocidente, da prática colonial. Nunca se deve esquecer que a colonização, com suas técnicas e suas armas políticas e jurídicas,

18. "Carolus quintus imperator nostra memoria partem quandam occidentalium insularum, veteribus ignotam, nobis Americae, vocabulo non ita pridem auditam, vi subegit, victis sua reliquit, non mancipio, sed usu, nec eo quidem perpetuo, nec gratuito, ac immuni (quod Anglis obtgit Vilielmi nothi beneficio) sed in vitae tempus annuae prestationi certa lege locationis obligata" (A. Blackwood, *Adversus Georgii Buchanani dialogum, de jure regni apud Scotos, pro regibus apologia*, Pictavis, apud Pagaeum, 1581, p. 69).



transportou, claro, modelos europeus para outros continentes, mas que ela também teve numerosas repercussões sobre os mecanismos de poder no Ocidente, sobre os aparelhos, instituições e técnicas de poder. Houve toda uma série de modelos coloniais que foram trazidos para o Ocidente e que fez com que o Ocidente pudesse praticar também em si mesmo algo como uma colonização, um colonialismo interno.

Aí está como o tema da oposição das raças funcionava no discurso do rei. Foi esse mesmo tema da conquista normanda que articulou a própria réplica que os parlamentares opunham a esse discurso do rei. O modo como os parlamentares refutavam as pretensões do absolutismo monárquico se articulava, também ele, com base nesse dualismo das raças e no fato da conquista. A análise dos parlamentares e dos parlamentaristas começava, de maneira paradoxal, com um tipo de negação da conquista, ou melhor, de envolvimento da conquista num elogio de Guilherme, o Conquistador, e de sua legitimidade. Aí está como eles realizavam sua análise. Diziam: ninguém deve se enganar a esse respeito – e, nisto, vocês vêem quanto estamos próximos de Hobbes –, Hastings, a batalha, a própria guerra, não é isso o importante. No fundo, Guilherme era mesmo o rei legítimo. E era mesmo o rei legítimo, pura e simplesmente porque (e então se exumava certo número de fatos históricos, verdadeiros ou falsos) Haroldo – antes mesmo da morte de Eduardo, o Confessor, que havia realmente designado Guilherme como seu sucessor – prestara o juramento de que não se tornaria rei da Inglaterra mas cederia o trono ou aceitaria que Guilherme subisse ao trono da Inglaterra. De qualquer forma, isso não ocorreria: tendo Haroldo morrido na batalha de Hastings, já não havia sucessor legítimo – se se admitisse a legitimidade de Haroldo – e, por conseguinte, a coroa devia pura e simplesmente caber a Guilherme. De sorte que Guilherme não veio a ser o conquistador da Inglaterra, mas veio a ser herdeiro dos direitos, dos direitos não de uma conquista, mas do

reino da Inglaterra tal como ele existia. Veio a ser herdeiro de um reino que era vinculado por certo número de leis – e herdeiro de uma soberania que era limitada pelas leis mesmas do regime saxão. Isso faz que o que legitima, nessa análise, a monarquia de Guilherme, seja igualmente o que lhe limita o poder. Aliás, acrescentam os parlamentaristas, se se tivesse tratado de uma conquista, se realmente a batalha de Hastings tivesse acarretado uma relação de pura dominação dos normandos sobre os saxões, a conquista não poderia ter-se mantido. Como vocês quereriam – dizem eles – que algumas dezenas de milhares de infelizes normandos, perdidos nas terras da Inglaterra, possam ter-se mantido nelas e assegurado efetivamente um poder permanente? Teriam sido de qualquer forma assassinados em suas camas no crepúsculo da batalha. Ora, ao menos num primeiro tempo, não houve grandes revoltas, o que prova bem que, no fundo, os vencidos não se consideravam tanto como vencidos e ocupados por vencedores, mas reconheciam efetivamente nos normandos homens que podiam exercer o poder. Assim, com essa aceitação, com esse não-massacre dos normandos e com essa não-revolta, eles validavam a monarquia de Guilherme. E Guilherme, aliás, prestara juramento, fora coroado pelo arcebispo de York; haviam-lhe dado a coroa e ele se comprometera, no decorrer dessa cerimônia, a respeitar as leis das quais os cronistas diziam que eram leis boas, antigas, aceitas e aprovadas. Logo, ele estava vinculado ao sistema da monarquia saxã que o havia precedido.

Num texto que se chama *Argumentum Anti-Normannicum*[19] e que é representativo dessa tese, vê-se uma espécie

19. *Argumentum Anti-Normannicum, or an Argument proving, from ancient histories and records, that William, Duke of Normandy, made no absolute conquest of England by the word, in the sense of our modern writers*, Londres, 1682. Esta obra foi erroneamente atribuída a E. Coke.



de vinheta, que se pode pôr em paralelo com a do *Leviatã*, disposta assim: numa faixa, uma batalha, duas tropas armadas (trata-se evidentemente dos normandos e dos saxões em Hastings) e, no meio das duas tropas, o cadáver do rei Haroldo; logo, a monarquia legítima dos saxões desapareceu efetivamente. Embaixo uma cena, em formato maior, representa Guilherme sendo coroado. Mas esse coroamento é encenado da seguinte maneira: uma estátua chamada Britânia estende a Guilherme um papel no qual se lê: "Leis da Inglaterra"[20]. O rei Guilherme recebe sua coroa de um arcebispo de York, enquanto outro eclesiástico estende-lhe um papel no qual há: "Juramento do rei"[21]. De sorte que, com isso, representa-se que Guilherme não é efetivamente o conquistador que pretendia ser, mas é o herdeiro legítimo, um herdeiro cuja soberania está limitada pelas leis da Inglaterra, pelo reconhecimento da Igreja e pelo juramento que ele prestou. Winston Churchill, o do século XVII, escrevia em 1675: "No fundo, Guilherme não conquistou a Inglaterra; foram os ingleses que conquistaram Guilherme."[22] E foi simplesmente depois dessa transferência – perfeitamente legítima – do poder saxão para o rei normando, dizem os parlamentaristas, que começou realmente a conquista, isto é, todo um jogo de espoliações, de desmandos, de abuso de direito. A conquista foi essa longa deturpação que seguiu a instalação dos normandos e que organizou na Inglaterra aquilo que se chama com razão naquele momento o "normandismo", ou o "jugo

20. "The excellent and most famous Laws of St. Edward."

21. "Coronation Dath." Para a ilustração dessa vinheta, ver, "An Explanation of the Frontispiece", *in Argumentum Anti-Nomannicum...*, *op. cit.*, 4 p. s. fol.

22. W. S. Churchill, *Divi Britannici, being a remark upon the lives of all the Kings of this Isle, from the year of the world 2855 unto the year of grace 1660*, Londres, 1675, fols. 189-90.

normando"[23], isto é, um regime político sistematicamente dissimétrico e sistematicamente favorável à aristocracia e à monarquia normandas. E foi contra esse "normandismo" – e não contra Guilherme – que ocorreram todas as revoltas da Idade Média; foi contra esses abusos, atrelados à monarquia normanda, que foram impostos os direitos do Parlamento, verdadeiro herdeiro da tradição saxã; foi contra esse "normandismo", posterior a Hastings e ao advento de Guilherme, que lutaram os tribunais inferiores quando queriam absolutamente impor a "lei comum"* contra os estatutos régios. É contra ele também que a luta atual, a do século XVII, está desenrolando-se.

Ora, o que é esse velho direito saxão que vemos foi aceito, de fato e de direito, por Guilherme, que vemos também que os normandos quiseram sufocar ou deturpar nos anos que se seguiram à conquista e que, com a *Magna Carta*, com a instituição do Parlamento e com a revolução do século XVII, tentou-se restabelecer? Pois bem, trata-se de uma certa lei saxã. E, nesse ponto, interveio de uma forma importante a influência de um jurista que se chamava Coke e que pretendia ter descoberto, que efetivamente havia descoberto, um manuscrito do século XIII que ele pretendia que era a formulação das velhas leis saxãs[24], quando, na realida-

23. A teoria do "Norman yoke" (ou do "Norman bondage") fora difundida, ao longo dos séculos XVI e XVII, por escritores políticos (Blackwood, etc.), pelos "Elizabethan Chroniclers" (Holinshed, Speed, Daniel, etc.), pela "Society of Antiquarians" (Delden, Harrison, Nowell), pelos juristas (Coke, etc.), com o objetivo de "glorify the pre-Norman past", antes da invasão e da conquista.

* Manuscrito: "Common Law".

24. "I have a very auntient and learned treatise of the Lawes of this kingdome whereby this Realme was governed about 1100 years past, of the title and subject of which booke the Author shaltel you himself in these words. Which Summary I have intituled 'The Mirrors of Iustice', according to the ver-



de, sob o título de *Miroirs de justice*[25], se tratava de uma exposição de certo número de práticas de jurisprudência, de direito privado e público, da Idade Média. Coke o fez funcionar como a exposição do direito saxão. Representavam esse direito saxão como a lei original e, ao mesmo tempo, historicamente autêntica – daí a importância desse manuscrito – do povo saxão, que elegia seus chefes, que tinha seus próprios juízes* e só reconhecia o poder do rei em tempos de guerra, como chefe de guerra e não, em absoluto, como exercendo uma soberania absoluta e incontrolada sobre o corpo social. Tratava-se, pois, de uma figura histórica que tentavam – mediante as pesquisas sobre a antiguidade do direito – fixar sob uma forma historicamente precisa. Mas, ao mesmo tempo, esse direito saxão se mostrava e era caracterizado como a expressão mesma da razão humana no estado natural. Juristas

tues and *substances embellies* which I have observed, and which have been used by holy customs since the time of King Arthur and C. [...] In this booke in effect appeareth the whole frame of the auntient common Lawes of this Realme" (E. Coke, *La Neuf.me Part des Reports de S. Edv. Coke*, Londres, 1613, Prefácio "Lectori/To the Reader", fols. 1-32 pp. ss. Cf. também *La Tierce Part des Reports de S. Edv. Coke*, Londres, 1602, Prefácio, fols. 9-17; *La Huictieme Part des Reports de S. Edv. Coke*, Londres, 1611, Prefácio; *La Dix.me Part des Reports de S. Edv. Coke*, Londres, 1614, Prefácio, fols. 1-48, quanto à exposição da história "of the nationall Lawes of their native country". Há que assinalar que Coke se referirá a *Mirrors of Iustice* igualmente em seus *Institutes*. Ver em especial *The Fourth Part of the Institutes of the Laws of England*, Londres, 1644, caps. VIII, XI, XIII, XXXV; mas sobretudo *The Second Part of the Institutes of the Laws of England*, Londres, 1642, pp. 5-78).

25. *The Mirror of Justice* é um texto escrito originariamente em francês no fim do século XIV, provavelmente por Andrew Horn. Uma tradução inglesa de 1646 fará desse texto uma das referências fundamentais para todos os partidários, tanto parlamentaristas quanto radicais revolucionários, do "*Common Law*".

* Manuscrito, no lugar de "que tinha seus próprios juízes": "que eram seus próprios juízes".

como Selden[26], por exemplo, ressaltavam que era um direito maravilhoso e bem próximo da razão humana, uma vez que era na ordem civil quase igual ao de Atenas e, na ordem militar, quase igual ao de Esparta. Quanto ao conteúdo das leis religiosas e morais, o Estado saxão teria sido muito próximo das leis de Moisés. Atenas, Esparta, Moisés: o saxão era, é claro, o Estado perfeito. Os "saxões se tornaram" (é num texto de 1647 que se diz isto) "um pouco como os judeus, distintos de qualquer outro povo: suas leis eram dignas enquanto leis e seu governo era como o reino de Deus, cujo jugo é cômodo e cujo fardo é leve"[27]. De sorte que, como vocês vêem, o historicismo que opunham ao absolutismo dos Stuart tendia para uma utopia fundadora, em que se mesclavam a um só tempo a teoria dos direitos naturais, um modelo histórico valorizado e o sonho de uma espécie de reino de Deus. E foi essa utopia do direito saxão, supostamente reconhecido pela monarquia normanda, que deveria tornar-se a base jurídica da república nova que os parlamentares queriam estabelecer.

26. M. Foucault se refere provavelmente a *An Historical Discourse of the uniformity of Government of England. The First Part*, Londres, 1647, 2 tomos, redigido por Nathaniel Bacon com base nos manuscritos de John Selden (ver *An Historical and Political Discourse of the Laws and Government of England... collected from some manuscript notes of John Selden... by Nathaniel Bacon*, Londres, 1689). A propósito dos saxões, Selden diz que "their judicial were very suitable to the Athenian, but their military more like the Lacedemonian" (p. 15; ver caps. IV-XLIII). De J. Selden cf. também *Analecton Anglobritannicon libri duo*, Francofurti, 1615; *Jani Anglorum, in Opera omnia latina et anglica*, Londini, 1726, vol. II.

27. "Thus the Saxons become somewhat like the Jewes, divers from all other people; their lawes honourable for the King, easie for the subject; and their government above all other likest unto that of Christs Kingdome, whose yoke is easie, and burthen light: but their motion proved so irregular as God was pleased to reduce them by another way" (*An Historical Discourse..., op. cit.*, pp. 112-3).



Esse mesmo fato da conquista, vocês vão encontrá-lo uma terceira vez, mas desta vez na posição radical daqueles que foram os mais contrários não somente à monarquia, mas até aos parlamentaristas, ou seja, nos discursos mais pequeno-burgueses ou, se vocês preferirem, mais populares, dos *Levellers*, dos *Diggers*, etc. Mas dessa vez o historicismo só no limite extremo vai cair nessa espécie de utopia dos direitos naturais de que eu falava há pouco. No fundo, entre os *Levellers* vamos encontrar, de certo modo ao pé da letra, a própria tese do absolutismo monárquico. Os *Levellers* vão dizer isto: "Efetivamente, a monarquia tem razão quando diz que houve invasão, derrota e conquista. É verdade, houve uma conquista, e é disso que se deve partir. Mas a monarquia absoluta se serve do fato da conquista para nele ver o fundamento legítimo de seus direitos. Para nós, ao contrário, já que vemos [que há] conquista, já que houve efetivamente derrota dos saxões perante os normandos, cumpre considerar que essa derrota e essa conquista não são de modo algum o ponto inicial do direito – do direito absoluto – mas sim de um estado de não-direito que invalida todas as leis e todas as diferenças sociais que marcam a aristocracia, o regime da propriedade, etc." Todas as leis, tais como funcionam na Inglaterra – é um texto de John Warr, *A corrupção e a deficiência das leis inglesas*, que diz isto –, devem ser consideradas "como *tricks*, armadilhas, maldades"[28]. As leis

28. "The laws of England are full of tricks, doubts and contrary to themselves; for they were invented and established by the Normans, which were of all nations the most quarrelsome and most fallacious in contriving of controversies and suits" (J. Warr, *The Corruption and Deficiency of the Laws of England*, Londres, 1649, p. 1; cf. em especial caps. II e III. Ver também *Administration Civil and Spiritual in Two Treatises*, Londres, 1648, I, § XXXVII). Assinalamos que a frase de Warr é citada em parte por Ch. Hill, *in Puritanism and Revolution*, Londres, Secker and Warburg, 1958, p. 78.

são armadilhas: não são de modo algum limites de poder, mas instrumentos de poder; não são meios de fazer reinar a justiça, mas meios de fazer servir aos interesses. Em conseqüência, o objeto principal da revolução deve ser a supressão de todas as leis pós-normandas, na medida em que, de maneira direta ou indireta, elas asseguram o *Norman yoke*, o jugo normando. As leis, dizia Lilburne, são feitas pelos conquistadores[29]. Supressão, por conseguinte, do aparelho legal inteiro.

Em segundo lugar, supressão também de todas as diferenças que opõem a aristocracia – e não só a aristocracia, mas a aristocracia e o rei, o rei como sendo um dos aristocratas – ao resto do povo, pois os nobres e o rei não têm com o povo uma relação de proteção, mas uma simples e constante relação de rapina e de roubo. Não é a proteção régia que se estende sobre o povo; é a extorsão nobiliária, de que o rei se beneficia e que o rei garante. Guilherme e seus sucessores, dizia Lilburne, fizeram de seus companheiros de banditismo, de pilhagem e de roubo, duques, barões e lordes[30]. Em conseqüência, o regime da propriedade ainda é atualmente o regime guerreiro da ocupação, do confisco e da pilhagem. Todas as relações de propriedade – bem como todo

29. Ver em especial J. Lilburne, *The Just Mans Justification*, Londres, 1646, pp. 11-3; ver também *A Discourse betwixt John Lilburne, close prisoner in the Tower of London, and Mr. Hugh Peters*, Londres, 1649; *Englands Birth-right Justified against all arbitrary usurpation*, Londres, 1645; *Regall Tyrannie Discovered*, Londres, 1647; *Englands New Chains Discovered*, Londres, 1648. A maioria dos panfletos dos *Levellers* foram reunidos *in* W. Haller & G. Davies, eds., *The Levellers Tracts 1647-1653*, Nova York, Columbia University Press, 1944.

30. Guilherme, o Conquistador, e seus sucessores "made Dukes, Earles, Barrons and Lords of their fellow Robbers, Rogues and Thieves" (*Regall Tyrannie...*, *op. cit.*, p. 86). A atribuição desse panfleto a J. Lilburne não é segura; R. Overton provavelmente colaborou em sua redação.



o conjunto do sistema legal – devem ser reconsideradas, retomadas na base. As relações de propriedade são inteiramente invalidadas pelo fato da conquista.

Em terceiro lugar, tem-se – dizem os *Diggers* – a prova de que o governo, as leis, o estatuto da propriedade são, no fundo, apenas a continuação da guerra, da invasão e da derrota, no fato de que o povo sempre compreendeu como efeitos da conquista seus governos, suas leis e suas relações de propriedade. O povo, de certo modo, denunciou sem cessar o caráter de pilhagem da propriedade, de extorsão das leis e de dominação do governo. E ele o mostrou pura e simplesmente porque não parou de se revoltar – e a revolta nada mais é, para os *Diggers*, que essa outra face da guerra, cuja face permanente é a lei, o poder e o governo. Lei, poder e governo significam a guerra, a guerra de uns contra os outros. Portanto a revolta não vai ser a ruptura de um sistema pacífico de leis por uma causa qualquer. A revolta vai ser o reverso de uma guerra que o governo não pára de travar. O governo é a guerra de uns contra os outros; a revolta vai significar a guerra dos outros contra uns. É claro, as revoltas até agora não obtiveram resultado – não só porque os normandos ganharam, mas também porque as pessoas ricas se beneficiaram, por conseguinte, do sistema normando, e deram, por traição, sua ajuda ao "normandismo". Houve traição dos ricos, houve traição da Igreja. E mesmo aqueles elementos que os parlamentares valorizavam como sendo uma limitação ao direito romano – mesmo a *Magna Carta*, o Parlamento, a prática dos tribunais –, tudo isso, no fundo, é ainda e sempre o sistema normando e suas extorsões que intervêm; simplesmente com a ajuda de uma parte da população, a mais favorecida e a mais rica, que traiu a causa saxã e passou para o lado normando. De fato, tudo que é aparente concessão não passa de traição e astúcia de guerra. Por conseguinte, longe de dizer com os parlamentares que é preciso con-

tinuar as leis e impedir que o absolutismo monárquico prevaleça contra elas, os *Levellers* e os *Diggers* vão dizer que é preciso se livrar das leis através de uma guerra que responderá à guerra. Cumpre travar a guerra civil até o fim contra o poder normando.

É a partir daí que o discurso dos *Levellers* vai desagregar-se em várias direções que ficaram, em sua maioria, pouco elaboradas. Uma foi uma direção propriamente teológico-racial, isto é, um pouco à maneira dos parlamentaristas: "Volta às leis saxãs, que são as nossas e são justas porque são também leis naturais." E depois, vê-se aparecer uma outra forma de discurso, que fica um pouquinho em suspenso e que diz isto: o regime normando é um regime de pilhagem e de extorsão, é a sanção de uma guerra; e, sob esse regime, que encontramos? Encontramos, historicamente, as leis saxãs. Então, não se poderia fazer a mesma análise a respeito das leis saxãs? As leis saxãs não eram, também elas, a sanção de uma guerra, uma forma de pilhagem e de extorsão? O regime saxão não era, em última análise, um regime de dominação, da mesma forma que o normando? Não se deve, por conseguinte, remontar a mais longe ainda e dizer – é isso que encontramos em certos textos dos *Diggers*[31] – que no fundo a dominação começa com toda forma de poder, isto é, que não há formas históricas de poder, sejam elas quais

31. Os textos mais conhecidos dos *Diggers* aos quais M. Foucault poderia estar se referindo aqui são os dois manifestos anônimos: *Light Shining in Buckinghamshire*, s.l, 1648; *More Light Shining in Buckinghamshire*, s.l, 1649. Cf. também G. Winstanley *et al.*, *To his Excellency the Lord Fairfax and the Counsell of Warre the brotherly request of those that are called Diggers sheweth*, Londres, 1650; G. Winstanley, *Fire in the Bush*, Londres, 1650; *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored*, Londres, 1652 (cf. G.H. Sabine, ed., *The Works of Gerrard Winstanley, with an appendix of documents relating to the Digger Movement*, Ithaca, N. Y. Cornell University Press, 1941).



forem, que não se possam analisar em termos de dominação de uns sobre os outros? É claro, essa formulação fica em suspenso. Encontramo-la a título de frases conclusivas; elas nunca ocasionaram efetivamente uma análise histórica nem uma prática política coerente. Ainda assim vocês vêem formular-se aí, pela primeira vez, a idéia de que toda lei, seja ela qual for, toda forma de soberania, seja ela qual for, todo tipo de poder, seja ele qual for, devem ser analisados não nos termos do direito natural e da constituição da soberania, mas como o movimento indefinido – e indefinidamente histórico – das relações de dominação de uns sobre os outros.

Se eu insisti muito sobre esse discurso inglês em torno da guerra das raças foi porque creio que nele se vê funcionar, pela primeira vez no modo político e no modo histórico, ao mesmo tempo como programa de ação política e como busca de saber histórico, o esquema binário, um certo esquema binário. Esse esquema da oposição entre os ricos e os pobres decerto já existia e havia pontuado a percepção da sociedade tanto na Idade Média como nas cidades gregas. Mas era a primeira vez que um esquema binário não era simplesmente uma maneira de articular uma queixa, uma reivindicação, de constatar um perigo. Era a primeira vez que esse esquema binário que pontuava a sociedade podia articular-se sobretudo a partir dos fatos de nacionalidade: língua, país de origem, hábitos ancestrais, espessura de um passado comum, existência de um direito arcaico, redescoberta das velhas leis. Um esquema binário que permitia, de outra parte, decifrar, em toda a sua extensão histórica, todo um conjunto de instituições com a sua evolução. Permitia também analisar as instituições atuais em termos de enfrentamento e de guerra, a um só tempo cientificamente, hipocritamente, mas violentamente travada entre as raças. Enfim, um esquema binário que fundamentava a revolta não apenas no fato de que a situação dos mais infelizes se havia tornado intole-

rável e que cumpria mesmo que eles se revoltassem, já que não podiam fazer-se ouvir (era, se vocês quiserem, o discurso das revoltas da Idade Média). Aí, agora, temos uma revolta que vai se formular como um tipo de direito absoluto: tem-se o direito à revolta não porque não foi possível fazer-se ouvir e porque é necessário romper a ordem se se quiser restabelecer uma justiça mais justa. A revolta, agora, se justifica como uma espécie de necessidade da história: corresponde a certa ordem social que é a da guerra, à qual ela dará fim como uma derradeira peripécia.

Em conseqüência, a necessidade lógica e histórica da revolta vem inserir-se no interior de toda uma análise histórica que põe a nu a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder. E eu creio que esse era o grande adversário de Hobbes. Foi contra isso que é o adversário de todo discurso filosófico-jurídico que fundamenta a soberania do Estado, que ele dispôs toda uma frente de batalha do *Leviatã*. Era contra isso que Hobbes dirigia, portanto, sua análise do nascimento da soberania. E, se ele quis tanto eliminar a guerra, era porque queria, de uma forma precisa e pontual, eliminar esse terrível problema da conquista inglesa, categoria histórica dolorosa, categoria jurídica difícil. Era preciso evitar esse problema da conquista em torno do qual, em última análise, se haviam dispersado todos os discursos e todos os programas políticos da primeira metade do século XVII. Era isso que se devia eliminar; e, de um modo mais geral, e a mais longo prazo, o que se devia eliminar era o que eu denominaria o "historicismo político", ou seja, essa espécie de discurso que se vê delinear-se através das discussões de que eu lhes falei, que se formula em algumas das fases mais radicais e que consiste em dizer: assim que se lida com relações de poder, não se está no direito e não se está na soberania; está-se na dominação, está-se nessa relação historicamente indefinida, indefinidamente espessa e múltipla de dominação. Não se sai da dominação, portanto não se sai da história. O discurso filosófico-jurídico de Hobbes foi uma maneira de brecar esse historicismo político que era, pois, o discurso e o saber efetivamente ativos nas lutas políticas do século XVII. Tratava-se de brecá-lo, exatamente como no século XIX o materialismo dialético brecará, também ele, o discurso do historicismo político. O historicismo político encontrou dois obstáculos: no século XVII, o obstáculo do discurso filosófico-jurídico que tentou desqualificá-lo; no século XIX, será o materialismo dialético. A operação de Hobbes consistiu em explorar todas as possibilidades, mesmo as mais extremas, do discurso filosófico-jurídico, para fazer calar o discurso do historicismo político. Pois bem, é desse discurso do historicismo político que eu gostaria de fazer tanto a história quanto o elogio.

# AULA DE 11 DE FEVEREIRO DE 1976

*A narrativa das origens. – O mito troiano. – A hereditariedade da França. – "Franco-Gallia." – A invasão, a história e o direito público. – O dualismo nacional. – O saber do príncipe. – "Estado da França" de Boulainvilliers. – O cartório, a repartição pública e o saber da nobreza. – Um novo sujeito da história. – História e constituição.*

Eu vou começar com uma narrativa que circulou na França desde o início da Idade Média, ou quase, até o Renascimento ainda, ou seja, a história dos franceses que descendiam dos francos, e dos francos que eram, por sua vez, troianos que, conduzidos pelo rei Franco, filho de Príamo, haviam deixado Tróia no momento do incêndio da cidade, se refugiado inicialmente nas margens do Danúbio, depois na Germânia nas margens do Reno, e finalmente encontrado, ou melhor, fundado na França a sua pátria. Essa narrativa, não quero tentar saber o que ela podia significar na Idade Média, ou o papel que podia ter essa lenda, tanto do périplo quanto da fundação da pátria. Quero simplesmente interrogar-me sobre este ponto: é surpreendente, afinal, que essa narrativa possa ter sido retomada, possa ter continuado a circular numa época como o Renascimento[1]. Não, em absolu-

1. Conhecem-se, desde a *Historia Francorum* do pseudo Fredegário (727) até a *Franciade* de Ronsard (1572), pelo menos uns cinqüenta testemunhos sobre a lenda da origem troiana dos francos. Ou M. Foucault se refere a essa tradição, ou se apóia num texto preciso que poderia ser aquele de que A.

to, por causa do caráter fantástico das dinastias ou dos fatos históricos aos quais ela se referia, mas, antes, porque nessa lenda, no fundo, há uma elisão completa de Roma e da Gália, da Gália a princípio inimiga de Roma, da Gália invasora da Itália e sitiadora de Roma; elisão também da Gália enquanto colônia romana, elisão de César e da Roma imperial. E elisão, por conseguinte, de toda uma literatura romana que era, porém, perfeitamente conhecida na época.

Eu creio que se pode compreender a elisão de Roma dessa narrativa troiana somente se se renuncia a considerar essa narrativa das origens como uma espécie de tentativa de história que ainda estaria envolvida com velhas crenças. Parece-me, ao contrário, que é um discurso que tem uma função precisa, que não é tanto de narrar o passado ou contar as origens quanto de dizer o direito, dizer o direito do poder; é, no fundo, uma lição de direito público. Foi enquanto lição de direito público, creio eu, que essa narrativa circulou. E é porque se trata de uma lição de direito público que no fundo Roma está ausente dela. Mas está igualmente presente sob uma forma de certo modo desdobrada, deslocada, gêmea: Roma está lá, mas em espelho e em imagem. Dizer, com efeito, que os francos também são, como os romanos, fugitivos de Tróia, dizer que a França é, de certo modo, em relação ao tronco troiano, o outro ramo, em face de um ramo que seria o ramo romano, significa dizer duas ou três coisas que são política e juridicamente, acho eu, importantes.

Dizer que os francos também são, como os romanos, fugitivos de Tróia, significa primeiramente que, no dia em

Thierry fala em *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France*, Paris, 1840, ou seja: *Les grandes chroniques de Saint-Denis* (redigidas na segunda metade do século XII e publicadas por Paulin Paris em 1836; reed. J. Viard em 1920). Pode-se ler grande parte dessas narrativas em Dom M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1739-1752, t. II e III.



que o Estado Romano (que era apenas, afinal de contas, um irmão, quando muito um irmão mais velho) desapareceu, os outros irmãos – os irmãos mais moços –, naturalmente, por causa do direito mesmo das gentes, o herdaram. A França, por uma espécie de direito natural e reconhecido por todos, sucede ao Império. E isto quer dizer duas coisas. Primeiro, que o rei da França herda, sobre seus súditos, direitos e poderes que eram os do imperador romano sobre os seus: a soberania do rei da França acaba sendo do mesmo tipo da soberania do imperador romano. O direito do rei é o direito romano. E a lenda de Tróia é uma maneira de narrar com imagens, ou de pôr em imagens, o princípio que fora formulado na Idade Média, em especial por Boutillier, quando dizia que o rei da França é imperador em seu reino[2]. Tese importante, vocês compreendem, já que se trata, em suma, do acompanhamento histórico-mítico, ao longo de toda a Idade Média, do desenvolvimento do poder monárquico que se formou baseado no modo do *imperium* romano e reativando os direitos imperiais que haviam sido codificados na época de Justiniano.

Mas dizer que a França herda o Império é dizer também que a França, irmã ou prima de Roma, tem direitos iguais aos da própria Roma. É dizer que a França não depende de uma monarquia universal que quisesse, depois do Império, ressuscitar o Império Romano. A França é tão imperial quanto todos os outros descendentes do Império Romano; é tão imperial quanto o Império Alemão; não é em nada subordinada aos Césares germânicos. Nenhum laço de vassalismo pode vinculá-la legitimamente à monarquia dos Habsburgo

2. "Sabei que ele é imperador em seu reino e que pode fazer tudo e tanto quanto ao direito imperial pertence" (J. Boutillier, *Somme rurale, ou le Grand coutumier général de pratiques civiles* [século XIV], Bruges, 1479). Esse texto, na edição de 1611, é citado por A. Thierry em *Considérations sur l'histoire de France*, *op. cit.*

e subordiná-la, por conseguinte, aos grandes sonhos de monarquia universal que eram acalentados, naquele momento, por ela. Aí está, portanto, por que, nessas condições, era preciso que Roma fosse elidida. Mas era preciso que fosse elidida também a Gália romana, a de César e a da colonização, para que de maneira alguma a Gália e os sucessores dos gauleses pudessem parecer estar, ainda e sempre, sob a subordinação de um império. E cumpria igualmente que as invasões francas, que rompiam no interior a continuidade com o Império Romano, fossem elididas. A continuidade interior do *imperium* romano até a monarquia francesa excluía a ruptura das invasões. Mas a não-subordinação da França ao Império, aos herdeiros do Império (e, em especial, à monarquia universal dos Habsburgo) implicava que não aparecesse a subordinação da França à antiga Roma; portanto, que a Gália romana desaparecesse; noutras palavras, que a França fosse uma espécie de outra Roma – outra querendo dizer independente de Roma, mas ainda assim Roma. O absolutismo do rei valia, pois, como em Roma mesma. Aí está, em linhas gerais, a função das aulas de direito público que se podem encontrar na reativação, ou no prosseguimento, dessa mitologia troiana até tarde no Renascimento, e isso numa época em que os textos romanos sobre a Gália, a Gália romana, eram bem conhecidos.

Dizem às vezes que foram as Guerras de Religião que permitiram derrubar essas velhas mitologias (que, acho eu, eram uma lição de direito público) e que introduziram, pela primeira vez, o tema daquilo que Augustin Thierry denominará mais tarde a "dualidade nacional"[3], o tema, se vocês quiserem, de dois grupos hostis que constituem a estrutura permanente do Estado; mas eu não creio, contudo, que isso

3. A. Thierry, *ibid.*, p. 41 (ed. de 1868).



seja absolutamente exato. A referência, quando se diz que foram as Guerras de Religião que permitiram pensar a dualidade nacional, é um texto de François Hotman, *Franco-Gallia*[4], datado de 1573, cujo próprio título parece indicar que era numa espécie de dualidade que o autor pensava. Com efeito, nesse texto, Hotman retoma a tese germânica que circulava naquele momento no Império dos Habsburgo e que era, no fundo, o equivalente, o frente a frente, o *vis-à-vis* da tese troiana que circulava na França. Essa tese germânica, que fora formulada certo número de vezes, em especial por alguém que se chamava Beatus Rhenanus, diz isto: "Nós não somos romanos, nós, alemães, somos germanos. Mas, por causa da forma imperial que herdamos, somos os sucessores naturais e jurídicos de Roma. Ora, os francos que invadiram a Gália são germanos, como nós. Quando eles invadiram a Gália, por certo deixaram sua Germânia natal; mas, de um lado, na medida em que eram germanos, continuaram germanos. Permanecem, em conseqüência, no interior de nosso *imperium*; e como, de outro lado, eles invadiram e ocuparam a Gália, venceram os gauleses, eles próprios exercem, necessariamente, sobre essa terra de conquista e de colonização, o *imperium*, o poder imperial de que são, enquanto germanos, eminentemente revestidos. Por conseguinte a Gália, a terra gaulesa, a França agora, devem por uma dupla razão, tanto por um direito de conquista e de vitória quanto pela origem germânica dos francos, subordinação à monarquia universal dos Habsburgo."[5]

4. F. Hotman, *Franco-Gallia*, Genebra, 1573 (trad. fr.: *La Gaule françoise*, Colônia, 1574; reed.: *La Gaule française*, Paris, Fayard, 1981).

5. Cf. *Beati Rhenani Rerum Germanicarum libri tres*, Basiléia, 1531. Cumpre, todavia, referir-se à edição de Ulm de 1693 para encontrar, no comentário e nas notas redigidas pelos membros do Colégio Histórico Imperial, a genealogia e o elogio da "Europae Corona" dos Habsburgo (cf. *Beati Rhena-*

É essa tese que, curiosamente, até certo ponto naturalmente, François Hotman vai retomar, reintroduzir na França em 1573. A partir daquele momento, e pelo menos até o início do século XVII, ela vai ter um sucesso considerável. Hotman retoma a tese alemã e diz: "Com efeito, os francos, que em dado momento invadiram a Gália e constituíram uma nova monarquia, não são troianos; são germanos. Eles venceram os romanos e os expulsaram." Reprodução quase literal da tese germânica de Rhenanus. Eu disse "quase", pois há, todavia, uma diferença, que é fundamental: Hotman não diz que os francos venceram os gauleses; diz que venceram os romanos[6].

A tese de Hotman é, com toda a certeza, importante porque introduz, quase na mesma época em que o vemos aparecer na Inglaterra, o tema fundamental da invasão (que é ao mesmo tempo a cruz dos juristas e a noite dos reis) no curso da qual desaparecem uns Estados e nascem outros. É, de fato, em torno disso que vão entabular-se todos os debates jurídico-políticos. Daí em diante, a partir dessa descontinuidade fundamental, é evidente que já não se poderá expor uma aula de direito público que teria como função garantir o caráter ininterrupto da genealogia dos reis e de seu poder. Daí em diante, o grande problema do direito público vai ser o problema daquilo a que um sucessor de Hotman, Étienne Pasquier, chama a "outra continuação"[7], ou seja:

*ni libri tres Institutionum Rerum Germanicarum nov-antiquarum, historico-geographicarum, juxta primarium Collegi Historici Imperialis scopum illustratarum*, Ulm, 1693, em especial pp. 569-600. Ver também os comentários em anexo à edição de Estrasburgo: Argentoratii, 1610).

6. Cf. F. Hotman, *Franco-Gallia, op. cit.* cap. IV: "De ortu Francorum, qui Gallia occupata, eius nomen in Franciam vel Francogalliam mutarunt" (pp. 40-52, ed. de 1576).

7. E. Pasquier, *Recherches de la France*, Paris, 1560-1567, 3 vol. Pasquier foi aluno de Hotman.



o que acontece quando um Estado sucede a outro Estado? O que acontece – e como fica o direito público e o poder dos reis – quando os Estados não se sucedem pelo [efeito de] uma espécie de continuidade que nada interrompe, mas nascem, têm sua fase de poderio, depois sua decadência e, por fim, desaparecem inteiramente? Hotman formulou, de fato, esse problema – mas eu não penso que tenha formulado um problema diferente, muito diferente, daquele, se vocês quiserem, da natureza cíclica e da vida precária dos Estados –, o problema das duas nações estrangeiras* no interior do Estado. De um modo geral, aliás, nenhum dos autores contemporâneos das Guerras de Religião admitiu a idéia de que uma dualidade – de raça, de origem, de nação – viria perpassar a monarquia. Era impossível porque, de uma parte, os partidários de uma religião única – que evidentemente expunham o princípio "uma fé, uma lei, um rei" – não podiam reivindicar a unidade de religião admitindo uma dualidade interna na nação; de outra parte, aqueles que, ao contrário, reclamavam a possibilidade de opção religiosa, a liberdade de consciência, só podiam fazer que admitissem sua tese com a condição de dizer: "Nem a liberdade de consciência, nem a possibilidade de opção religiosa, nem a própria existência de duas religiões num corpo de nação, podem de forma alguma comprometer a unidade do Estado. A unidade do Estado não é ferida pela liberdade de consciência." Logo, que se adote a tese da unidade religiosa ou, ao contrário, que se sustente a possibilidade de uma liberdade de consciência, a tese da unidade do Estado foi fortalecida ao longo de todas as Guerras de Religião.

Quando Hotman contou sua história, o que quis dizer foi coisa muito diferente. Foi uma maneira de propor um

* Manuscrito, no lugar de "o problema das duas nações estrangeiras": "o problema de que houve na França duas nações estrangeiras".

modelo jurídico de governo oposto ao absolutismo romano que a monarquia francesa queria reconstituir. A história da origem germânica da invasão é uma forma de dizer: "Não, não é verdade, o rei da França não tem o direito de exercer sobre seus súditos um *imperium* de tipo romano." O problema de Hotman não é, pois, a disjunção de dois elementos heterogêneos no povo; é a delimitação interna do poder monárquico[8]. Daí o modo como ele conta a fábula, quando diz: "Os gauleses e os germanos eram, de fato, originalmente, povos irmãos. Estabeleceram-se em duas regiões vizinhas, deste lado e do lado de lá do Reno. Portanto, não haverá nenhuma característica de invasão estrangeira quando os germanos forem à Gália. Na realidade, irão quase à casa deles, em todo caso à casa de seus irmãos[9]. Mas, então, quem era estrangeiro para os gauleses? Os estrangeiros são os romanos, que impuseram, com a invasão e com a guerra (a guerra narrada por César[10]), um regime político que é o do absolutismo; eles estabeleceram – eles, os estrangeiros – algo estranho à Gália: o *imperium* romano. Os gauleses resistiram durante séculos, mas de uma forma que não teve muito sucesso. Foram, por fim, seus irmãos germânicos que, lá pelos séculos IV e V, começaram a empreender, em favor dos irmãos gauleses, uma guerra que foi uma guerra de libertação. E os germanos vieram, pois, não como invasores, mas como um povo irmão que ajuda um povo irmão a libertar-se dos invasores, e dos invasores romanos."[11] Eis, portanto, expulsos

8. "Semper reges Franci habuerunt [...] non tyrannos, aut carnefices: sed libertatis suae custodes, praefectos, tutores sibi constituerunt" (F. Hotman, *Franco-Gallia*, ed. citada, p. 54).

9. Cf., *ibid.*, p. 62.

10. Júlio César, *Commentarii de bello gallico*, cf. em especial livros VI, VII, VIII.

11. F. Hotman, *Franco-Gallia*, ed. citada, pp. 55-62.



os romanos: os gauleses, ei-los libertados; e, com os irmãos germânicos, eles não formam mais do que uma única e mesma nação, cujas constituições e leis fundamentais – como começam a dizer os juristas da época – são as leis fundamentais da sociedade germânica. Isto é: soberania do povo que se reúne regularmente no Campo de Marte ou nas assembléias de maio; soberania do povo que elege seu rei como quer e que o depõe quando é necessário; soberania de um povo que só é regido por magistrados cujas funções são temporárias e sempre à disposição do conselho. E foi essa constituição germânica que os reis depois violaram, para conseguir construir o absolutismo de que a monarquia francesa do século XVI[12] é um testemunho. É verdade que na história contada por Hotman não se trata absolutamente de estabelecer uma dualidade. Mas, ao contrário, de atar firmemente uma unidade de certo modo germano-francesa, franco-gaulesa, franco-galiana, como ele diz. Trata-se de estabelecer uma unidade profunda e, ao mesmo tempo, de contar, de certo modo sob a forma de história, o desdobramento do presente. É claro que aqueles romanos invasores de que fala Hotman são o equivalente, transposto para o passado, da Roma do papa e de seu clero. Os germanos fraternais e libertadores são, evidentemente, a religião reformada vinda de além-Reno; a unidade do reino com a soberania do povo é o projeto político de uma monarquia constitucional, sustentado por numerosos círculos protestantes da época.

Esse discurso de Hotman é importante porque organiza, de uma forma que decerto vai ser definitiva, o projeto de limitar o absolutismo monárquico à redescoberta, no passado, de certo modelo histórico preciso que, em dado momento,

12. *Ibid.*, pp. 65 e ss., onde Hotman descreve em particular a "continuidade dos poderes do conselho público" através das diferentes dinastias.

teria fixado os direitos recíprocos do rei e de seu povo e que teria sido, mais tarde, esquecido e violado. O vínculo que vai existir, desde o século XVI, entre a delimitação do direito da monarquia, a reconstituição de um modelo passado e, de certo modo, a revolução enquanto exumação de uma constituição fundamental e esquecida, é isso que é organizado, acho eu, no discurso de Hotman, e de forma alguma um dualismo. Essa tese germânica, no início, tinha origem protestante. Na verdade, ela circulou muito depressa não somente nos meios protestantes mas também nos meios católicos, a partir do momento em que (sob o reinado de Henrique III e sobretudo no momento da conquista do poder por Henrique IV) os católicos, ao contrário, tiveram interesse em procurar uma limitação do poder monárquico e, bruscamente, voltaram-se contra o absolutismo monárquico. De sorte que essa tese protestante da origem germânica, vocês a encontram nos historiadores católicos, como Jean du Tillet, Jean de Serres[13], etc. A partir do final do primeiro terço do século XVII, essa tese vai ser objeto de um empreendimento que visa, se não exatamente desqualificá-la, pelo menos contornar essa origem germânica, o elemento germânico, com o que ele comportava de duplamente inaceitável para o poder monárquico: inaceitável quanto ao exercício do poder e aos princípios do direito público; inaceitável igualmente com relação à política européia de Richelieu e de Luís XIV.

Para contornar essa idéia da fundação germânica da França, foram empregados vários meios, sobretudo dois: um,

13. Jean du Tillet, *Les mémoires et recherches*, Rouen, 1578; *Recueil des Roys de France*, Paris, 1580; *Remonstrance ou Advertissement à la noblesse tant du parti du Roy que des rebelles*, Paris, 1585. Jean de Serres, *Mémoires de la troisième guerre civile, et des derniers troubles de la France*, Paris, 1570; *Inventaire général de l'histoire de France*, Paris, 1597.



uma espécie de volta ao mito troiano que, de fato, se reativa em meados do século XVII; mas, sobretudo, a fundação e a introdução de um tema absolutamente novo e que vai ser fundamental. Trata-se do tema daquilo a que eu chamaria um "galo-centrismo" radical. Os gauleses, que Hotman mostrara como parceiros importantes na pré-história da monarquia francesa, eram de certa forma uma matéria inerte, um substrato: gente que fora vencida, ocupada, e que precisou ser libertada do exterior. Mas, a partir do século XVII, esses gauleses vão se tornar o princípio capital, motor de certo modo, da história. E, por uma espécie de inversão das polaridades e dos valores, os gauleses é que serão o elemento primeiro, fundamental, e os germanos, ao contrário, vão ser apresentados apenas como uma espécie de prolongamento dos gauleses. Os germanos são somente um episódio na história dos gauleses. Essa é a tese que vocês encontram em gente como Audigier[14] ou Tarault[15], etc. Audigier conta, por exemplo, que os gauleses foram os pais de todos os povos da Europa. Certo rei da Gália, que se chamava Ambigato, viu-se diante de uma nação tão rica, tão plena, tão pletórica, com uma população tão exuberante, que precisou liquidar uma parte dela. Ele enviou, assim, um de seus sobrinhos à Itália e outro, um certo Sigovégio, à Germânia. E foi a partir daí, dessa espécie de expansão e de colonização, que os gauleses e a nação francesa teriam sido de certo modo a matriz de todos os outros povos da Europa (e mesmo mais além da Europa). Foi assim, diz Audigier, que a nação francesa teve

14. P. Audigier, *De l'origine des François et de leur empire*, Paris, 1676.

15. J.-E. Tarault, *Annales de France, avec les alliances, généalogies, conquêtes, fondations ecclésiastiques et civiles en l'un et l'autre empire et dans les royaumes étrangers, depuis Pharamond jusqu'au roi Louis treizième*, Paris, 1635.

"uma mesma origem com tudo o que o mundo jamais teve de mais terrível, de mais bravo e de mais glorioso, ou seja, os vândalos, os godos, os borguinhões, os ingleses, os hérulos, os silingos, os hunos, os gépidas, os alanos, os quados, os urões, os rufienos, os turíngios, os lombardos, os turcos, os tártaros, os persas e mesmo os normandos"[16].

Logo, os francos que, nos séculos IV e V*, vão invadir a Gália não passavam de descendentes dessa espécie de Gália primitiva; eram simplesmente gauleses ávidos de rever seu país. Não se tratava em absoluto, para eles, de libertar uma Gália escravizada, de libertar irmãos vencidos. Tratava-se meramente de uma saudade profunda e também do desejo de beneficiar-se de uma civilização galo-romana próspera. Os primos, os filhos pródigos, retornavam. Mas, ao retornar, não derrubaram de modo algum o direito romano implantado na Gália, mas, ao contrário, o reabsorveram. Reabsorveram a Gália romana – ou deixaram-se reabsorver nessa Gália. A conversão de Clóvis é a manifestação do fato de que os antigos gauleses, tornados germanos e francos, readotavam os valores e o sistema político e religioso do Império Romano. E se, no momento do retorno, os francos tiveram de lutar, não foi contra os gauleses nem sequer contra os romanos (cujos valores eles absorviam); foi contra os burgúndios e os godos (que eram hereges enquanto arianos), ou contra os sarracenos incréus. Foi contra estes que travaram a guerra. E, para recompensar os guerreiros que haviam lutado assim contra godos, burgúndios e sarracenos, os reis lhes deram os feudos. A origem daquilo que ainda não se chama, naquela época, feudalismo foi assim estabelecida numa guerra.

16. P. Audigier, *De l'origine des François...*, *op. cit.*, p. 3

* Manuscrito, no lugar de "séculos IV e V", "séculos V e VI" (o que corresponde à época da conquista).



Essa fábula permitia afirmar o caráter autóctone da população gaulesa. Permitia também afirmar a existência de fronteiras naturais da Gália: as descritas por César[17] – e que eram igualmente o objetivo político de Richelieu e de Luís XIV em sua política exterior. Tratava-se igualmente, nessa narrativa, não só de apagar qualquer diferença racial, mas sobretudo de apagar qualquer heterogeneidade entre um direito germânico e um direito romano. Era necessário mostrar que os germanos haviam renunciado ao seu próprio direito para adotar o sistema jurídico-político dos romanos. E, enfim, era necessário fazer os feudos e as prerrogativas da nobreza derivarem não dos direitos fundamentais e arcaicos dessa mesma nobreza, mas simplesmente de uma vontade do rei, cujos poder e absolutismo seriam anteriores à própria organização do feudalismo. Tratava-se, último ponto, de fazer a pretensão à monarquia universal passar para o lado francês. Desde que a Gália era o que Tácito denominava (a propósito, aliás, sobretudo da Germânia) a *vagina nationum*[18], e desde que a Gália era mesmo, com efeito, a matriz de todas as nações, a quem deveria caber a monarquia universal senão àquele, ao monarca, que herdava essa terra da Gália?

Claro, em torno desse esquema houve muitas variações, nas quais não me detenho. Se fiz essa narrativa um tanto

17. Cf. César, *De bello gallico*, liv. I, 1.

18. Na realidade, é o bispo Ragvaldsson que, no concílio de Basiléia em 1434, a propósito da questão sobre a "fábrica do gênero humano", indica a Escandinávia como berço original da humanidade, fundamentando-se numa crônica de Jordanis do século VI: "Hac igitur Scandza insula quasi officina gentium aut certe velut *vagina nationum* [...] Gothi quondam memorantur egressi" (*De origine actibusque Getarum, in Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum tomi V, pars* I, Berolini, 1882, pp. 53-138, citação p. 60). Em torno dessa questão vai abrir-se um amplo debate, depois da redescoberta do texto de Tácito, *De origine et situ Germaniae*, editado em 1472.

longa, foi porque eu queria reportá-la ao que se passava na Inglaterra na mesma época. Entre o que se dizia na Inglaterra sobre a origem e a fundação da monarquia inglesa e o que se diz em meados do século XVII sobre a fundação da monarquia francesa, há pelo menos um ponto em comum e uma diferença fundamental. O ponto em comum – e eu acho que ele é importante – é o fato de que a invasão, com suas formas, seus motivos, suas conseqüências, tornou-se um problema histórico, na medida em que está em jogo um fato jurídico-político importante: compete à invasão dizer o que são a natureza, os direitos, os limites do poder monárquico; compete, de fato, à história da invasão dizer o que são os conselhos do rei, as assembléias, as cortes soberanas; compete à invasão dizer o que é a nobreza, quais são os direitos da nobreza perante o rei, os conselhos do rei e o povo. Em resumo, é à invasão que se pede que formule os próprios princípios do direito público.

Na época em que Grotius, Pufendorf, Hobbes procuravam no direito natural as regras de constituição de um Estado justo, começava, em contraponto e em oposição, uma enorme investigação histórica sobre a origem e a validade dos direitos efetivamente exercidos – e isto no âmbito de um fato histórico ou, se vocês preferirem, de uma certa fatia de história que vai ser a região jurídica e politicamente mais sensível de toda a história da França. É o período que vai, *grosso modo*, de Meroveu a Carlos Magno, do século V ao século IX, do qual se disse sem parar (repetiam isso desde o século XVII) que era o período mais desconhecido. Desconhecido? Talvez. Mas certamente o mais percorrido. Em todo caso, entram agora – pela primeira vez, acho eu – no horizonte de uma história da França que fora destinada, até então, a estabelecer a continuidade do poder do *imperium* régio e só relatava histórias de troianos e de francos, novas personagens, novos textos, novos problemas: as personagens



são Meroveu, Clóvis, Carlos Martelo, Carlos Magno, Pepino; os textos são o de Grégoire de Tours[19], os cartulários de Carlos Magno. Aparecem os costumes, como o Campo de Marte, as assembléias de maio, o ritual dos reis elevados ao poder, etc. Aparecem acontecimentos como o batismo de Clóvis, a batalha de Poitiers, a coroação de Carlos Magno; ou anedotas simbólicas, como a do vaso de Soissons, em que se vê o rei Clóvis renunciar a uma pretensão diante do direito de seus guerreiros e vingar-se disso em seguida.

Tudo isso nos fornece uma nova paisagem histórica, um referencial novo, que só se compreende na medida em que existe uma correlação muito forte entre esse material novo e as discussões políticas sobre o direito público. De fato, a história e o direito público vão de par. Os problemas levantados pelo direito público e a delimitação do campo histórico têm uma correlação fundamental – e, aliás, "história e direito público" será uma expressão consagrada até o final do século XVIII. Se vocês olharem como de fato, e bem depois do final do século XVIII, e no século XX, ensina-se a história, a pedagogia da história, vocês verão, é o direito público que lhes contam. Já não sei o que se tornaram os livros escolares atualmente, mas não faz tanto tempo ainda, a história da França começava com a história dos gauleses. E a frase "nossos ancestrais, os gauleses" (que faz rir porque a ensinavam aos argelinos, aos africanos) tem um sentido muito preciso. Dizer "nossos ancestrais, os gauleses" é, no fundo, formular uma proposição que tem um sentido na teoria do direito constitucional e nos problemas levantados pelo direito público. Quando se conta com detalhes a batalha de Poitiers, isto igualmente tem um sentido muito preciso, na medida em que é efetivamente essa guerra, não entre

19. Grégoire de Tours, *Historia Francorum* (575-592), Paris, 1512.

os francos e os gauleses, mas entre os francos, os gauleses e invasores de outra raça e de outra religião, que permite fixar a origem do feudalismo em algo diferente de um conflito interno entre francos e gauleses. E a história do vaso de Soissons – que, acho eu, povoou todos os livros de história e que talvez se ensine ainda hoje – foi certamente uma das mais seriamente estudadas durante todo o século XVIII. A história do vaso de Soissons é a história de um problema de direito constitucional: na origem, quando se partilhavam as riquezas, quais eram efetivamente os direitos do rei perante os direitos de seus guerreiros e, eventualmente, da nobreza (na medida em que tais guerreiros estão na origem da nobreza)? Acreditou-se que se ensinava a história; mas, no século XIX e ainda no século XX, os manuais de história eram de fato manuais de direito público. Ensinava-se o direito público e o direito constitucional sob as espécies cheias de imagens da história.

Primeiro ponto, pois: o aparecimento na França desse novo campo histórico que é, aliás, totalmente semelhante (quanto ao seu material) ao que se passa na Inglaterra no momento em que, em torno do problema da monarquia, se reativa o tema da invasão. No entanto, há uma diferença fundamental em comparação à Inglaterra. Se, na Inglaterra, a conquista e a dualidade racial normandos/saxões eram o ponto de articulação essencial da história, na França, em compensação, até o fim do século XVII, não há nenhuma heterogeneidade no corpo da nação, e todo o sistema de parentesco fabuloso entre gauleses e troianos, depois entre gauleses e germanos, depois entre gauleses e romanos, etc., permite assegurar uma continuidade na transmissão do poder e uma homogeneidade sem problemas no corpo da nação. Ora, é justamente essa homogeneidade que vai ser quebrada no final do século XVII, e não por um edifício teórico, ou teórico-mitológico, suplementar ou diferente, do qual acabo de



lhes falar, mas por um discurso que é, creio eu, de tipo absolutamente novo por suas funções, por seus objetos, por suas conseqüências.

Não foram as guerras civis ou sociais, nem as lutas religiosas do Renascimento, nem os conflitos da Fronda, que introduziram o tema do dualismo nacional como o reflexo ou a expressão deles; foi um conflito, foi um problema aparentemente lateral, algo que se qualifica, em geral, como combate de retaguarda, e que não o é, acho eu – vocês verão –, que permitiu pensar duas coisas capitais ainda não inscritas na história nem no direito público. É, de uma parte, o problema de saber se, efetivamente, a guerra de grupos hostis constitui a subestrutura do Estado; é, de outra, o problema de saber se o poder político pode ser considerado ao mesmo tempo o produto, o árbitro até certo ponto, porém o mais das vezes o instrumento, o aproveitador, o elemento desequilibrante e partidarista nessa guerra. É um problema preciso e limitado, mas essencial todavia, creio eu, a partir do qual a tese implícita da homogeneidade do corpo social (que nem sequer necessita ser formulada de tanto que é aceita) vai ser quebrada. Mas como? Pois bem, a partir de um problema que eu diria de pedagogia política: que deve saber o príncipe, de onde e de quem ele deve receber seu saber; o que está habilitado para constituir o saber do príncipe? De uma forma precisa, tratava-se, pura e simplesmente, da famosa educação do duque de Borgonha, que vocês sabem como criou problemas, por uma porção de razões (não penso aqui somente em seu aprendizado elementar, pois, na época em que se passam os acontecimentos de que vou falar, ele já era adulto). Trata-se do conjunto dos conhecimentos sobre o Estado, o governo, o país, necessários a quem vai ser chamado, dentro de alguns anos, quando Luís XIV tiver morrido, a dirigir esse Estado, esse governo e esse país. Portanto,

não é do *Télémaque*[20] que se trata, mas desse enorme relatório sobre o estado da França que Luís XIV encomendou à sua administração e a seus intendentes, destinado ao neto, o duque de Borgonha, que ia ser seu herdeiro. Balanço da França (estudo geral da situação, da economia, das instituições, dos costumes da França) na medida em que ele deve constituir o saber do rei, saber com o qual ele vai poder reinar.

Luís XIV pede, pois, esses relatórios aos seus intendentes. Depois de vários meses, eles são juntados e reunidos. O círculo do duque de Borgonha – círculo que era constituído de todo um núcleo da oposição nobiliária, de uma nobreza que reprovava ao regime de Luís XIV ter ferido seu poderio econômico e seu poder político – recebe esse relatório, e encarrega alguém que se chama Boulainvilliers de apresentá-lo ao duque de Borgonha, de torná-lo mais leve, pois era enorme, e depois de explicá-lo, de interpretá-lo: de recodificá-lo – se vocês preferirem. Boulainvilliers, de fato, faz a triagem, faz a depuração daqueles enormes relatórios, resume-os em dois grossos volumes. Enfim, redige a apresentação, que ele acompanha com certo número de reflexões críticas e com um discurso: o acompanhamento necessário, pois, daquele enorme trabalho administrativo de descrição e de análise do Estado. Esse discurso é assaz curioso, uma vez que se trata, para esclarecer o estado atual da França[21],

20. Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, Paris, 1695.

21. Trata-se de *État de la France dans lequel on voit tout ce qui regarde le gouvernement ecclésiastique, le militaire, la justice, les finances, le commerce, les manufactures, le nombre des habitants, et en général tout ce qui peut faire connoître à fond cette monarchie; extrait des mémoires dressés par les intendants du royaume, par ordre du roy Louis XIV à la sollicitation de Monseigneur le duc de Bourgogne, père de Louis XV à présent régnant. Avec des Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de cette monarchie jusqu'à Hugues Capet, par le comte de Boulainvilliers*, Londres, 1727, 2 vol. in-fólio. No ano seguinte sai um terceiro volume com o título *État de la France, contenant XIV lettres sur les anciens Parlemens de France, avec l'histoire de ce royaume depuis le commencement de la monarchie jusqu'à Charles VIII. On y a joint des Mémoires présentés à M. le duc d'Orléans*, Londres, 1728.



de um ensaio sobre o antigo governo da França, até Hugo Capeto.

Nesse texto de Boulainvilliers – mas aqueles que se seguiram também vão retomar o problema[22] –, trata-se de valorizar as teses favoráveis à nobreza. Critica-se, pois, a venalidade dos cargos, que são desfavoráveis à nobreza empobrecida; protesta-se contra o fato de que a nobreza foi espoliada de seu direito de jurisdição e dos lucros que eram vinculados a este; reclama-se um lugar de direito no Conselho do rei para a nobreza; critica-se o papel desempenhado pelos intendentes na administração das províncias. Mas, sobretudo, no texto de Boulainvilliers e nesse empreendimento de recodificação dos relatórios [apresentados] ao rei, trata-se de protestar contra o fato de que o saber dado ao rei, e de-

22. M. Foucault faz alusão às obras históricas de Boulainvilliers relacionadas com as instituições políticas francesas. Trata-se sobretudo de: *Mémoire sur la noblesse du roiaume de France fait par M. le comte de Boulainvilliers* (1719) (trechos publicados *in* A. Devyver, *Le sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilhommes français de l'Ancien Régime*, Bruxelas, Éditions de l'Université, 1973, pp. 500-48); *Mémoire pour la noblesse de France contre les Ducs et Pairs*, s.l., 1717; *Mémoires présentés à Mgr. le duc d'Orléans, Régent de France*, Haia/Amsterdam, 1727; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec quatorze lettres historiques sur les Parlements ou États Généraux*, Haia/Amsterdam, 1727, 3 vol. (versão reduzida e modificada das *Mémoires*); *Traité sur l'origine et les droits de la noblesse* (1700), *in Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, Paris, 1730, t. IX, pp. 3-106 (republicado, com numerosas modificações, com o título: *Essais sur la noblesse contenant une dissertation sur son origine et abaissement, par le feu M. le comte de Boulainvilliers, avec des notes historiques, critiques et politiques*, Amsterdam, 1732); *Abrégé chronologique de l'histoire de France*, Paris, 1733, 3 vol.; *Histoire des anciens Parlements de France ou États Généraux du royaume*, Londres, 1737.

pois ao príncipe, seja um saber fabricado pela própria máquina administrativa. Trata-se de protestar contra o fato de que o saber do rei acerca dos seus súditos seja inteiramente colonizado, ocupado, prescrito, definido, pelo saber do Estado acerca do Estado. O problema é este: o saber do rei acerca de seu reino e acerca de seus súditos deverá ser isomorfo ao saber do Estado acerca do Estado? Os conhecimentos burocráticos, fiscais, econômicos, jurídicos, que são necessários ao funcionamento da monarquia administrativa, deverão ser reinjetados no príncipe pelo conjunto das informações que lhe são dadas e que lhe permitirão governar? Em suma, o problema é este: a administração, o grande aparelho administrativo que o rei deu à monarquia, é de certa forma grudada ao próprio príncipe, forma um só todo com o príncipe pela vontade arbitrária e ilimitada que este exerce sobre uma administração pública que está, com efeito, inteiramente em suas mãos e à sua disposição; e é por isso que não se pode resistir a ela. Mas o príncipe (e a administração forma um só todo com ele pelo poder do próprio príncipe), por bem ou por mal, vai ser levado a formar um só todo com sua administração pública, a ser grudado a ela, pelo saber que essa administração pública lhe retransmite, dessa feita de baixo para cima. A administração pública permite ao rei fazer que reine sobre o país uma vontade sem limites. Mas, inversamente, a administração pública reina sobre o rei pela qualidade e pela natureza do saber que ela lhe impõe.

Eu creio que o alvo de Boulainvilliers e daqueles que o rodeavam na época – o alvo, igualmente, de seus sucessores em meados do século XVIII (como o conde du Buat-Nançay[23])

23. Dentre as obras de caráter histórico de L. G. conde de Buat-Nançay, cf.: *Les origines ou l'Ancien gouvernement de la France, de l'Italie, de l'Allemagne*, Paris, 1757; *Histoire ancienne des peuples de l'Europe*, Paris, 1772, 12 vol.; *Éléments de la politique, ou Recherche sur les vrais principes de l'économie sociale*, Londres, 1773; *Les maximes du gouvernement monarchique pour servir de suite aux éléments de la politique*, Londres, 1778.



ou de Montlosier[24] (cujo problema será bem mais complicado, uma vez que escreverá, no início da Restauração, contra a administração pública imperial), o verdadeiro alvo de todos esses historiadores ligados à reação nobiliária será o mecanismo de saber-poder que, desde o século XVII, vincula o aparelho administrativo ao absolutismo do Estado. Eu creio que as coisas se passaram um pouco como se a nobreza, empobrecida, repelida em parte do exercício do poder, tivesse adotado como objetivo principal de sua ofensiva e de sua contra-ofensiva não tanto a reconquista direta e imediata de seus poderes nem, tampouco, a recuperação de suas riquezas (que por certo se haviam tornado definitivamente inacessíveis), mas um elo importante no sistema do poder, que a nobreza havia menosprezado desde sempre, mesmo na época em que estava, contudo, no auge de seu poderio: essa peça estratégica, menosprezada pela nobreza, fora, em seu lugar, ocupada pela Igreja, pelos clérigos, pelos magistrados, depois pela burguesia, pelos administradores públicos, pelos próprios financistas. A posição que deveria ser reocupada em primeiríssimo lugar, o objetivo estratégico que Boulainvilliers vai fixar daí em diante para a nobreza, a condição de todas as desforras, não é, como se dizia no vocabulário da corte, "o favor do príncipe". O que se tem de reconquistar e o que se tem de ocupar agora é o saber do rei; o

24. As obras de caráter histórico de F. de Reynaud, conde de Montlosier, são muito numerosas. Limitamo-nos a assinalar aquelas que estão relacionadas com os problemas levantados por M. Foucault nos cursos: *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris, 1814, 3 vol.; *Mémoires sur la Révolution française, le Consulat, l'Empire, la Restauration et les principaux événements qui l'ont suivie*, Paris, 1830. Sobre Montlosier, cf., *infra*, aula de 10 de março.

saber do rei ou um certo saber comum aos reis e aos nobres: lei implícita, compromisso recíproco do rei para com sua aristocracia. Trata-se de despertar a memória, que foi aturdidamente distraída, dos nobres, e as recordações, ciosa e talvez maldosamente sepultadas, do monarca, para reconstituir o justo saber do rei, que será o justo fundamento de um governo justo. Trata-se, por conseguinte, de um contra-saber, de todo um trabalho que vai assumir a forma de pesquisas históricas absolutamente novas. Eu digo contra-saber porque esse saber novo e esses métodos novos para investir o saber do rei se definem primeiro, para Boulainvilliers e seus sucessores, de uma maneira negativa em comparação a dois saberes eruditos, dois saberes que são as duas faces (e talvez as duas fases também) do saber administrativo. Nesse momento, o grande inimigo desse saber novo pelo qual a nobreza quer voltar a tomar pé no saber do rei, o saber que é preciso descartar, é o saber jurídico: aquele do tribunal, do procurador, do jurisconsulto e do escrivão. Saber, claro, odiável para os nobres, uma vez que foi esse saber que os pôs na arapuca, que os espoliou mediante argúcias que eles não compreendiam, que os despojou, sem que eles sequer pudessem dar-se bem conta disso, de seus direitos de jurisdição e, depois, até de seus bens. Mas é um saber que é odiável também porque é um saber de certo modo circular, que remete do saber ao saber. Quando o rei, para conhecer seus direitos, interroga os escrivães e os jurisconsultos, qual resposta poderá obter senão um saber estabelecido do ponto de vista do juiz e do procurador, que ele, o próprio rei, criou, e em que, por conseguinte, não é surpreendente que o rei encontre, naturalmente, os louvores de seu próprio poder (louvores que, aliás, talvez mascarem os sutis desvios de poder operados pelos procuradores, pelos escrivães, etc.)? Saber circular, em todo caso. Saber em que o rei só pode encontrar a imagem mesma de seu próprio absolutismo, que lhe remete, sob a



forma do direito, o conjunto das usurpações que ele, o rei, cometeu [para com] sua nobreza.

É contra esse saber dos escrivães que a nobreza quer valorizar uma outra forma de saber que será a história. Uma história que terá como característica passar para o exterior do direito, para trás do direito, para dentro dos interstícios desse direito; uma história que não será simplesmente como havia sido até então, o desenrolar cheio de imagens, dramatizado, do direito público. Ao contrário, ela vai tentar retomar o direito público em sua raiz, recolocar as instituições do direito público numa rede, mais antiga, de outros compromissos mais profundos, mais solenes, mais essenciais. Contra o saber do escrivão, em que o rei só pode encontrar o louvor de seu absolutismo (isto é, ainda e sempre, o louvor de Roma), trata-se de valorizar um fundo de eqüidade histórica. Por trás da história do direito, trata-se de despertar compromissos não escritos, fidelidades que não tiveram cartas, nem textos, sem dúvida. Trata-se de reativar teses esquecidas e o sangue derramado pela nobreza pelo rei. Trata-se também de fazer que o próprio edifício do direito se mostre – inclusive em suas instituições mais válidas, inclusive naquelas ordenações mais explícitas e mais reconhecidas – como o resultado de toda uma série de iniqüidades, de injustiças, de abusos, de espoliações, de traições, de infidelidades, cometidos pelo poder monárquico, que renegou seus compromissos para com a nobreza, e igualmente pelos homens de lei, que usurparam ao mesmo tempo o poder da nobreza e, talvez sem se darem conta disso também, o poder monárquico. A história do direito será, pois, a denúncia das traições, e de todas as traições que estavam relacionadas com as traições. Trata-se, nessa história que vai se opor, em sua própria forma, ao saber do escrivão e do juiz, de abrir os olhos do príncipe para as usurpações de que ele não teve consciência e de lhe restituir as forças, a lembrança dos vínculos

que decerto ele próprio teve interesse de esquecer, e de fazer que esquecessem. Contra o saber dos escrivães, que remete sempre de uma atualidade para outra, do poder para o poder, do texto da lei para a vontade do rei, e inversamente, a história será a arma da nobreza traída e humilhada; uma história cuja forma profundamente antijurídica será, por trás da escrita, a decifração, a rememoração para além de todos os desusos e a denúncia daquilo que o saber ocultava de hostilidade aparente. Aí está o primeiro grande adversário desse saber histórico que a nobreza quer lançar para reocupar o saber do rei.

O outro grande adversário é o saber, não mais do juiz ou do escrivão, mas do intendente; não mais o cartório, mas a repartição pública. Saber, também ele, odiável. E por razões simétricas, já que foi o saber dos intendentes que permitiu restringir as riquezas e o poder dos nobres. É um saber que, também ele, pode fascinar o rei e iludi-lo, uma vez que é graças a ele que o rei pode fazer que aceitem seu poderio, obter a obediência, assegurar o fisco, etc. É um saber administrativo, sobretudo econômico, quantitativo: saber das riquezas atuais ou virtuais, saber dos impostos suportáveis, das taxas úteis. Contra esse saber dos intendentes e da repartição pública, a nobreza quer valorizar uma outra forma de conhecimento: uma história, dessa feita, das riquezas e não mais uma história econômica, ou seja, uma história dos deslocamentos das riquezas, das extorsões, dos roubos, dos passes de mágica, dos desvios, dos empobrecimentos, das ruínas. Uma história, por conseguinte, que passa por trás do problema da produção das riquezas, para mostrar através de que ruínas, dívidas, acumulações abusivas, se constituiu, de fato, certo estado das riquezas que não passa, afinal de contas, de uma mescla de desonestidades realizadas pelo rei com a burguesia. Será, pois, contra a análise das riquezas, uma história da maneira pela qual os nobres se arruinaram nas guerras



infindáveis; uma história da maneira pela qual a Igreja, com astúcia, fez que lhe dessem terras e rendas; uma história da maneira pela qual a burguesia endividou a nobreza; uma história da maneira pela qual o fisco régio corroeu as rendas dos nobres, etc.

Esses dois grandes discursos – o do escrivão e o do intendente, o do tribunal e o da repartição pública – aos quais quer se opor a história da nobreza, não tiveram a mesma cronologia: a luta contra o saber jurídico é decerto mais forte, mais ativa e mais intensa na época de Boulainvilliers, isto é, entre o fim do século XVII e o início do século XVIII; a luta contra o saber econômico decerto tornou-se muito mais violenta em meados do século XVIII, na época dos fisiocratas (o grande adversário de du Buat-Nançay será a fisiocracia[25]). De qualquer forma, trate-se do saber dos intendentes, das repartições públicas, do saber econômico, trate-se do saber do escrivão e do tribunal, o que está em questão é o saber que se constitui do Estado ao Estado, o qual foi substituído por outra forma de saber, cujo perfil geral é a história. Mas a história de quê?

Até então, a história sempre fora apenas a história que o poder contava sobre si mesmo, a história que o poder mandava que contassem sobre ele: era a história do poder pelo poder. Agora, a história que a nobreza começa a contar contra o discurso do Estado sobre o Estado, do poder sobre o poder, é um discurso que vai fazer, creio eu, explodir o próprio funcionamento do saber histórico. É aí que se desfaz, creio eu – e isso é importante – a dependência entre, de um lado, a narrativa da história e, do outro, o exercício do poder, seu fortalecimento ritual, a formulação cheia de ima-

25. Cf. L. G. conde de Buat-Nançay, *Remarques d'un Français, ou Examen impartial du livre de M. Necker sur les finances*, Genebra, 1785.

gens do direito público. Com Boulainvilliers, com esse discurso da nobreza reacionária do final do século XVII, aparece um novo sujeito da história. Isso quer dizer duas coisas. De uma parte, um novo sujeito que fala: é alguém diferente que vai tomar a palavra na história, que vai contar a história; alguém diferente vai dizer "eu" e "nós" quando narrar a história; alguém diferente vai fazer o relato de sua própria história; alguém diferente vai reorientar o passado, os acontecimentos, os direitos, as injustiças, as derrotas e as vitórias, em torno de si mesmo e de seu próprio destino. Deslocamento, em conseqüência, do sujeito que fala na história, mas deslocamento do sujeito da história no sentido de que houve uma modificação no objeto mesmo da narrativa, em seu sujeito entendido como tema, objeto, se vocês preferirem: ou seja, modificação do elemento primeiro, anterior, mais profundo, que vai permitir definir em comparação a ele os direitos, as instituições, a monarquia e a própria terra. Em resumo, do que se falará será das peripécias de alguma coisa que passa sob o Estado, que perpassa o direito, que é a um só tempo mais antigo e mais profundo do que as instituições.

Esse novo sujeito da história, que é ao mesmo tempo quem fala na narrativa histórica e aquilo de que fala essa narrativa histórica, esse novo sujeito que aparece quando se descarta o discurso administrativo ou jurídico do Estado sobre o Estado, o que é? É o que um historiador daquela época denomina uma "sociedade": uma sociedade, mas entendida como associação, grupo, conjunto de indivíduos reunidos por um estatuto; uma sociedade, composta de certo número de indivíduos, que tem seus costumes, seus usos e até sua lei particular. Essa alguma coisa que fala doravante na história, que toma a palavra na história e da qual vai se falar na história, é o que o vocabulário da época designa com a palavra "nação".



A nação, nessa época, não é em absoluto algo que se definiria pela unidade dos territórios, por uma morfologia política definida ou por um sistema de sujeições a um *imperium* qualquer. A nação não tem fronteiras, não tem sistema de poder definido, não tem Estado. A nação circula por trás das fronteiras e das instituições. A nação, ou melhor, "as" nações, ou seja, os conjuntos, as sociedades, os agrupamentos de pessoas, de indivíduos que têm em comum um estatuto, costumes, usos, uma certa lei particular – mas lei entendida muito mais como regularidade estatutária do que como lei estatal. É disto, destes elementos, que se trata na história. E são estes elementos, é a nação, que vai tomar a palavra. A nobreza é uma nação em face de muitas outras nações que circulam no Estado e se opõem umas às outras. É dessa noção, desse conceito de nação que vai sair o famoso problema revolucionário da nação; é daí que vão sair, é claro, os conceitos fundamentais do nacionalismo do século XIX; é daí também que vai sair a noção de raça; é daí, por fim, que vai sair a noção de classe.

Com esse novo sujeito da história – sujeito que fala na história e sujeito falado na história – aparece também, é claro, toda uma nova morfologia do saber histórico, que daí em diante vai ter um novo domínio de objetos, um referencial novo, todo um campo de processos até então não somente obscuros, mas também totalmente menosprezados. Remontam à superfície, como temática capital da história, todos esses processos sombrios que se passam no nível dos grupos que se enfrentam sob o Estado e através das leis. É a história sombria das alianças, das rivalidades dos grupos, dos interesses disfarçados ou traídos; a história das reversões dos direitos, das transferências das fortunas; a história das fidelidades e das traições; a história das despesas, das extorsões, das dívidas, das velhacarias, dos esquecimentos, das inconsciências, etc. É, de outro lado, um saber que terá como

método não a reativação ritual dos atos fundamentais do poder, mas, ao contrário, uma decifração sistemática de suas intenções maldosas e a rememoração de tudo quanto ele tiver sistematicamente esquecido. É um método de denúncia perpétua daquele que foi o mal na história. Já não se trata da história gloriosa do poder; é a história de seus submundos, de suas maldades, de suas traições.

Por isso mesmo, esse discurso novo (que tem, pois, um sujeito novo e um referencial novo) é acompanhado também por aquilo a que se poderia chamar um *pathos* novo, inteiramente diferente do grande ritual cerimonial que acompanhava ainda obscuramente o discurso da história, quando se narravam as histórias de troianos, de germanos, etc. Já não é o caráter cerimonial do fortalecimento do poder, mas um *pathos* novo, que vai marcar com seu esplendor um pensamento que será, em grande parte, o pensamento de direita na França, ou seja: a paixão quase erótica pelo saber histórico; segundo, a perversão sistemática de uma inteligência interpretativa; terceiro, a obstinação da denúncia; quarto, por fim, a articulação da história baseada em algo que será um conluio, um ataque contra o Estado, um golpe de Estado ou um golpe no Estado ou contra o Estado.

O que eu quis lhes mostrar não foi deveras o que denominam a "história das idéias". Não quis tanto lhes mostrar como a nobreza havia representado quer suas reivindicações, quer seus infortúnios, através do discurso histórico, mas, realmente, como, em torno dos funcionamentos do poder, se produzira, se formara certo instrumento de luta – no poder e contra o poder; e esse instrumento é um saber, um saber novo (ou, em todo caso, parcialmente novo), que é essa nova forma da história. A evocação da história sob essa forma vai ser, no fundo, creio eu, a cunha que a nobreza tentou cravar entre o saber do soberano e os conhecimentos da administração; e isto a fim de poder desconectar a vontade



absoluta do soberano da absoluta docilidade de sua administração. Não é, portanto, tanto como canção das velhas liberdades quanto como desconectador do saber-poder administrativo, que o discurso da história, que essa velha história dos gauleses e dos germanos, que a longa narrativa de Clóvis e de Carlos Magno, vão ser instrumentos de luta contra o absolutismo. É por isso que esse tipo de discurso – que é portanto de origem nobiliária e reacionária – vai circular sobretudo, com muitas modificações e conflitos de forma, justamente cada vez que um grupo político quiser, por uma ou outra razão, atacar esse ponto de articulação entre o poder e o saber no funcionamento do Estado absoluto da monarquia administrativa. E é por isso que, naturalmente, esse mesmo tipo de discurso (até em suas formulações), vocês vão encontrá-lo tanto no que se poderia chamar a direita quanto na esquerda, na reação nobiliária ou nos textos dos revolucionários de antes ou depois de 1789. Eu lhes cito simplesmente um texto a propósito do rei injusto, do rei das maldades e das traições: "Qual castigo", diz o autor que se dirige naquele momento a Luís XVI, "crês que merece um homem tão bárbaro, infeliz herdeiro de um magote de rapinas? Crês que a lei de Deus não foi feita para ti? Ou és mais que um homem para que tudo deva ser relacionado com tua glória e subordinado à tua satisfação? Quem és então? Pois, se não és um deus, és um monstro!" Esta frase não é de Marat, é do conde de Buat-Nançay, que a escrevia em 1778 a Luís XVI[26]. E ela será repetida, textualmente, pelos revolucionários dez anos depois.

Vocês compreendem por que, se efetivamente este novo tipo de saber histórico, esse novo tipo de discurso, desem-

26. L. G. conde de Buat-Nançay, *Les maximes du gouvernement monarchique...*, *op. cit.*, t. II, pp. 286-7.

penha esse papel político maior no ponto de articulação entre o poder e o saber da monarquia administrativa, o poder régio não pôde deixar de tentar retomar, por sua vez, o controle dele. Da mesma forma que esse discurso circulava assim da direita para a esquerda, da reação nobiliária para um projeto revolucionário burguês, do mesmo modo o poder régio tentou apropriar-se dele ou controlá-lo. E é assim que, a partir de 1760, vemos o poder régio – o que prova o valor político, a parada política capital que havia nesse saber histórico – tentar organizar esse saber histórico, de certo modo recolocá-lo em seu jogo de saber e de poder, entre o poder administrativo e os conhecimentos que se formavam a partir dele. É assim que, a partir de 1760, vemos esboçar-se instituições que seriam, *grosso modo*, uma espécie de Ministério da História. Primeiro, por volta de 1760, criação de uma *Biblioteca das Finanças* que deve fornecer a todos os ministros de Sua Majestade os memoriais, informações e esclarecimentos necessários; em 1763, criação de um *Arquivo de Documentos* para aqueles que quisessem estudar a história e o direito público na França. Enfim, essas duas instituições são reunidas, em 1781, numa *Biblioteca de Legislação* – notem bem os termos –, *de Administração, História e Direito Público*. E um texto um pouco posterior diz que essa biblioteca é destinada aos ministros de Sua Majestade, àqueles que são encarregados de alguma parte da administração pública geral, e a eruditos e jurisconsultos que, encarregados pelo Chanceler ou pelo Ministro da Justiça de trabalhos e de obras úteis à legislação, à história e ao público, serão pagos à custa de Sua Majestade[27].

27. Sobre essa questão, cf. J.-N. Moreau, *Plan des travaux littéraires ordonnés par sa Majesté pour la recherche, la collection et l'emploi des monuments de l'histoire et du droit public de la monarchie française*, Paris, 1782.



Esse Ministério da História tinha um titular, Jacob-Nicolas Moreau, e foi ele quem, junto com muitos outros, reuniu a imensa coleção[28] de documentos medievais e pré-medievais a partir dos quais, no início do século XIX, historiadores como Augustin Thierry e Guizot poderão trabalhar. Em todo caso, na época em que se vê aparecer essa instituição – esse verdadeiro Ministério da História – seu sentido é bem claro: portanto, no momento em que os enfrentamentos políticos do século XVIII passavam por um discurso histórico, na época em que, mais precisamente, mais profundamente, o saber histórico era mesmo uma arma política contra o saber do tipo administrativo da monarquia absoluta, a monarquia quis recolonizar de certo modo esse saber. Se vocês preferirem, a criação do Ministério da História parece ser uma concessão, a primeira aceitação implícita, pelo rei, de que existe mesmo uma matéria histórica que pode deixar claras, talvez, as leis fundamentais do reino. Já é, dez anos antes dos Estados-Gerais, a primeira aceitação implícita de uma espécie de constituição. E, aliás, é a partir desses materiais reunidos que os Estados-Gerais vão ser projetados e organizados em 1789: logo, primeira concessão do poder monárquico, primeira aceitação implícita de que algo pode imiscuir-se entre seu poder e sua administração, e que será a constituição, as leis fundamentais, a representação do povo, etc.; mas também reimplantação desse saber histórico, sob uma forma autoritária, no próprio lugar em que quiseram utilizá-lo contra o absolutismo, já que esse saber era uma arma para reocupar o saber do príncipe: entre seu poder, os conhecimentos e o exercício da administração pública. Foi aí, entre

28. Cf. J.-N. Moreau, *Principes de morale, de politique et de droit publique puisés dans l'histoire de notre monarchie, ou Discours sur l'histoire de France*, Paris, 1777-1789, 21 vol.

o príncipe e a administração pública, que se pôs um Ministério da História para restabelecer de certo modo o vínculo, para fazer a história funcionar no jogo do poder monárquico e de sua administração. Entre o saber do príncipe e os conhecimentos de sua administração pública, criou-se um Ministério da História que deveria, entre o rei e sua administração, estabelecer, de uma forma controlada, a tradição ininterrupta da monarquia.

Eis um pouco o que eu queria lhes dizer sobre a introdução desse novo tipo de saber histórico. Tentarei em seguida ver como, a partir dele e nesse elemento, aparece a luta entre as nações, isto é, algo que vai tornar-se luta das raças e luta das classes.

# AULA DE 18 DE FEVEREIRO DE 1976

*Nação e nações. – A conquista romana. – Grandeza e decadência dos romanos. – Da liberdade dos germanos segundo Boulainvilliers. – O vaso de Soissons. – Origens do feudalismo. – A Igreja, o direito, a língua do Estado. – As três generalizações da guerra em Boulainvilliers: a lei da história e a lei da natureza; as instituições da guerra; o cálculo das forças. – Observações sobre a guerra.*

Da última vez, tentei mostrar-lhes como, em torno da reação nobiliária, houvera não exatamente invenção do discurso histórico, mas, antes, desagregação de um discurso histórico preliminar que até então tivera como função – como dizia Petrarca[1] – cantar a louvação de Roma; que até então fora interior ao discurso do Estado sobre si mesmo; que tivera como função manifestar o direito do Estado, fundamentar sua soberania, contar sua genealogia ininterrupta e ilustrar, com heróis, façanhas, dinastias, a legitimidade do direito público. Essa desagregação da louvação de Roma, no final do século XVII e no início do século XVIII, deu-se de duas maneiras. De uma parte, pela evocação, pela reativação do fato da invasão – que já, vocês se lembram, a historiografia do século XVI havia objetado ao absolutismo monárquico. Recorda-se então a invasão; introduz-se essa grande ruptura no tempo: a invasão dos germanos nos séculos V-VI, é a preterição, é o momento da ruptura do direito público, o

1. Cf. *supra*, aula de 28 de janeiro; cf. também aula de 11 de fevereiro.

momento em que as hordas que afluem da Germânia põem termo ao absolutismo romano. De outra parte, a outra ruptura, o outro princípio de desagregação – que é, acho eu, mais importante – é a introdução de um novo sujeito da história, no duplo sentido de que se trata de uma nova área de objetos para a narrativa histórica e, ao mesmo tempo, de um novo sujeito que fala na história. Já não é o Estado falando de si mesmo, é algo diferente falando de si, e esse algo diferente que fala na história e que se toma por objeto de sua narrativa histórica é essa espécie de entidade nova que é a nação. A nação entendida, claro, no sentido lato da palavra. Eu tratarei de voltar a isso, pois é dessa noção de nação que vão irradiar-se ou derivar noções como as de nacionalidade, de raça, de classe. No século XVIII, essa noção deve ser entendida ainda num sentido muito amplo.

É verdade que, na *Encyclopédie*, vocês encontram uma definição que eu diria estatal da nação, porque os enciclopedistas dão quatro critérios à existência da nação[2]. Primeiro, deve ser uma grande multidão de homens; segundo, deve ser uma multidão de homens que habitam um país definido; terceiro, esse país definido deve ser circunscrito por fronteiras; e, quarto, essa multidão de homens, assim estabelecida no interior de fronteiras, deve obedecer a leis e a um governo únicos. Portanto, vocês têm aí uma definição, de certo modo uma fixação da nação: de uma parte, nas fronteiras do Estado, de outra, na própria forma do Estado. Eu creio que essa é uma definição polêmica que visava, se não refutar, pelo menos excluir a definição ampla que reinava naquele momento, que encontramos tanto nos textos oriundos da nobreza quanto naqueles oriundos da burguesia, e que fazia dizer que a nobreza era uma nação, que a burguesia também era uma nação. Tudo isto terá uma importância capital sob a Revolução, em especial no texto de Sieyès sobre o terceiro estado[3], que tentarei comentar para vocês. Mas essa noção vaga, imprecisa, móvel de nação, essa idéia de uma nação que não é detida no interior das fronteiras mas é, ao contrário, uma espécie de massa de indivíduos móveis de uma fronteira à outra, através dos Estados, sob os Estados, num nível infra-estatal, vocês a encontrarão ainda por muito tempo no século XIX, em Augustin Thierry[4], em Guizot[5], etc.

2. "Palavra coletiva que se usa para exprimir uma quantidade considerável de povo, que habita certa área de país, encerrada em certos limites e que obedece ao mesmo governo" (art. "Nação", *in Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Lucca, 1758, t. XI, pp. 29-30).



Portanto, temos um novo sujeito da história, e eu vou tentar mostrar-lhes como e por que era a nobreza que havia introduzido assim, na grande organização estatal do discurso histórico, esse princípio de desagregação que era a nação como sujeito-objeto da nova história. Mas que é essa nova história, em que ela consistia, como a vemos instaurar-se no início do século XVIII? Eu creio que a razão pela qual é nesse discurso da nobreza francesa que vemos desenvolver-se esse novo tipo de história aparece claramente quando o comparamos com o que era – no século XVII, um século antes ou quase – o problema inglês.

A oposição parlamentar e a oposição popular inglesa, entre o fim do século XVI e o início do século XVII, tinham, no fundo, de resolver um problema relativamente simples. Tratava-se, para elas, de mostrar que havia, na monarquia inglesa, dois sistemas de direito opostos e ao mesmo tempo duas nações. De um lado, o sistema de direito cor-

3. E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, ed. cit. Sobre Sieyès, cf. *infra*, aula de 10 de março.

4. Sobre Augustin Thierry, ver a mesma aula.

5. Sobre François Guizot, ver a mesma aula.

respondente à nação normanda: nesse sistema de direito encontramos bloqueadas, de certo modo uma com a outra, a aristocracia e a monarquia. Essa nação traz em si um sistema de direito que é o do absolutismo, e ela o impôs pela violência da invasão. Logo, monarquia e aristocracia (direito de tipo absolutista e invasão). E tratava-se de valorizar, contra esse conjunto, um outro, o do direito saxão: o direito das liberdades fundamentais e que acabava sendo a um só tempo o direito dos habitantes mais antigos, de um lado, e ao mesmo tempo o direito reivindicado pelos mais pobres, em todo caso por aqueles que não pertenciam nem à família real nem às famílias aristocráticas. Portanto, dois grandes conjuntos, e tratava-se de valorizar o mais antigo e mais liberal, em detrimento do mais novo que trouxera – com a invasão – o absolutismo. Era um problema simples.

O problema da nobreza francesa um século depois, no final do século XVII e no início do século XVIII, era evidentemente muito mais complicado, já que se tratava, para ela, de lutar em duas frentes. De uma parte, contra a monarquia e suas usurpações do poder, de outra, contra o terceiro estado, que se aproveita justamente da monarquia absoluta para invadir, por sua vez e em seu proveito, os direitos da nobreza. Logo, luta em duas frentes, que não pode ser travada da mesma forma numa e na outra. Contra o absolutismo da monarquia, a nobreza vai valorizar as liberdades fundamentais que se pretende sejam as do povo germano ou franco que invadiu a Gália em dado momento. Logo, contra a monarquia, valorizar as liberdades. Mas, contra o terceiro estado, vão valorizar, ao contrário, os direitos ilimitados devidos à invasão. Isto quer dizer que, de um lado – contra o terceiro estado –, será preciso ser de certo modo os vencedores absolutos cujos direitos não são limitados; mas, do outro lado – contra a monarquia –, será preciso valorizar um direito quase constitucional que é o das liberdades fundamentais.



Daí a complexidade do problema e daí, acho eu, o caráter infinitamente mais elaborado da análise que vocês encontram em Boulainvilliers, se comparada com aquela que encontrávamos várias décadas antes.

Mas eu vou considerar Boulainvilliers simplesmente a título de exemplo, já que, de fato, se trata de todo um núcleo, de toda uma constelação de historiadores da nobreza que começam a formular suas teorias na segunda metade do século XVII (o conde d'Estaing em cerca de 1660-1670, por exemplo[6]), e isso irá até o conde du Buat-Nançay[7], no limite até o conde de Montlosier[8] no momento da Revolução, do Império e da Restauração. O papel de Boulainvilliers é importante, já que foi ele quem tentou retranscrever os relatórios dos intendentes feitos para o duque de Borgonha, e ele pode, assim, servir-nos de ponto de referência e de perfil geral válido provisoriamente para todo o mundo[9]. Como Boulainvilliers faz sua análise? Primeira questão: quando os francos penetram na Gália, que encontram à sua frente? Não encontram, evidentemente, aquela pátria perdida para onde queriam ter voltado por causa de sua riqueza e de sua civilização (como queria a velha narrativa histórico-lendária do século XVII, segundo a qual os francos, gauleses que haviam

6. Conde Joachim d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction...*, *op. cit.*

7. Sobre du Buat-Nançay, cf. *supra*, aula de 10 de março.

8. Sobre Montlosier, ver a mesma aula.

9. A análise do trabalho histórico de Boulainvilliers que M. Foucault desenvolve nesta aula (e na seguinte) é fundamentada nos textos já assinalados nas notas 21-22 da aula de 11 de fevereiro, em especial: *Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France*, *in État de la France...*, *op. cit.*; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France...*, *op. cit.*; *Dissertation sur la noblesse françoise servant de Préface aux Mémoires de la maison de Croi et de Boulainvilliers*, *in* A. Devyver, *Le sang épuré...*, *op. cit.*; *Mémoires présentés à Mgr. le duc d'Orléans...*, *op. cit.*

deixado a pátria, teriam almejado em dado momento voltar para ela). A Gália que Boulainvilliers descreve não é em absoluto uma Gália feliz, um tanto arcádica, que teria esquecido as violências de César na fusão feliz de uma unidade novamente constituída. O que os francos encontram, quando entram na Gália, é uma terra de conquista. E terra de conquista quer dizer que o absolutismo romano, o direito régio ou imperial instaurado pelos romanos, não era de modo algum, nessa Gália, um direito aclimatado, aceito, acatado, que formava um só corpo com a terra e o povo. Esse direito era um fato de conquista, a Gália está sujeitada. O direito que nela reina não é em absoluto uma soberania consentida, é um fato de dominação. E é o próprio mecanismo dessa dominação, que durou ao longo de toda a ocupação romana, que Boulainvilliers tenta situar, valorizando certo número de fases.

De início os romanos, entrando na Gália, teriam tido como primeiro cuidado desarmar, é claro, aquela aristocracia guerreira que fora a única força militar a se opor realmente a eles; desarmar a nobreza, rebaixá-la também política e economicamente, e isto mediante (ou, em todo caso, em correlação com) uma elevação artificial da ralé, a quem lisonjeiam, diz Boulainvilliers, com a idéia de igualdade. Isto quer dizer que, mediante um procedimento próprio de todos os despotismos (e que se vira, aliás, desenvolver-se na república romana desde Mário até César), faz-se os inferiores acreditarem que um pouco mais de igualdade em seu proveito dará muito mais liberdade a todos. E, de fato, graças a essa "igualitarização", chega-se a um governo despótico. Da mesma forma, os romanos tornaram a sociedade gaulesa igualitária ao rebaixar a nobreza, ao elevar a ralé, e puderam assim estabelecer seu próprio cesarismo. Essa é a primeira fase, que se conclui, sob Calígula, com o massacre sistemático dos antigos nobres gauleses que resistiam tanto aos romanos quanto a esse rebaixamento que caracterizava a política



deles. A partir daí vemos os romanos constituírem para si uma certa nobreza de que necessitavam, uma nobreza não militar – que poderia ter-se oposto a eles –, mas uma nobreza administrativa, destinada a ajudá-los em sua organização da Gália romana e, sobretudo, em todos os procedimentos pelos quais vão servir-se da riqueza da Gália e garantir um sistema fiscal proveitoso para eles. Cria-se assim uma nova nobreza, uma nobreza civil, jurídica, administrativa, que tem como característica, em primeiro lugar, uma prática aguçada, fina e hábil do direito romano e, em segundo lugar, o conhecimento da língua romana. É em torno desse conhecimento da língua e da prática do direito que aparece uma nova nobreza.

Essa descrição permite dissipar o velho mito do século XVII, da Gália romana feliz e arcádica. A refutação desse mito é, evidentemente, uma maneira de dizer ao rei da França: se reivindicais o absolutismo romano, na verdade não reivindicais um direito fundamental e essencial na terra da Gália, mas uma história precisa e particular, cujos procedimentos não são particularmente honrosos. Em todo caso, é no interior de um mecanismo de sujeição que vós vos inseris. E, aliás, esse absolutismo romano, que foi implantado por certo número de mecanismos de dominação, foi finalmente derrubado, varrido, vencido, pelos germanos – menos, aliás, pelos acasos de uma derrota militar do que pela necessidade de uma degradação interna. É aí que começa então a segunda parte da análise de Boulainvilliers – o momento em que ele analisa os efeitos reais da dominação romana sobre a Gália. Ao entrar na Gália, os germanos (ou os francos) encontraram uma terra de conquista que era a estrutura militar da Gália*. Daí em diante, os romanos não ti-

* "que era a estrutura militar da Gália" não figura no manuscrito; em seu lugar: "é um país arruinado pelo absolutismo".

nham mais nada para poder defender a Gália contra as invasões que vinham do outro lado do Reno. E – uma vez que já não tinham uma nobreza – para defender a terra gaulesa que ocupavam, foram obrigados a recorrer a mercenários, ou seja, a homens que não combatiam por si mesmos ou para defender sua terra, mas por um soldo. A existência de um exército mercenário, de um exército pago, implica, claro, um fisco enorme. Portanto, vai ser preciso extrair da Gália não só os mercenários, mas também com que pagá-los. Daí duas coisas. Primeiro: aumento considerável dos impostos em moeda. Segundo: elevação exagerada dessas moedas ou ainda, como diríamos hoje, desvalorização. Daí um fenômeno duplo: de um lado, a moeda perde o valor por causa dessa desvalorização e, mais curiosamente ainda, depois disso ela fica cada vez mais rara. Essa ausência de moeda vai acarretar um arrefecimento dos negócios e um empobrecimento geral. É nesse estado de desolação global que a conquista franca vai ocorrer, ou melhor, vai ser possível. A permeabilidade da Gália à invasão franca está ligada a essa ruína do país, cujo princípio era, pois, a existência de tropas mercenárias.

Voltarei mais tarde a esse tipo de análise. Mas o que é interessante e se pode assinalar de imediato é que a análise de Boulainvilliers já não é em absoluto do mesmo tipo daquela que ainda se podia encontrar algumas décadas antes, quando a questão formulada era essencialmente a do direito público, ou seja, esta: o absolutismo romano, com seu sistema de direito, subsiste de direito mesmo depois da invasão franca? Os francos aboliram, legitimamente ou não, o tipo de soberania romana? Tal era o problema histórico que se formulava, em linhas gerais, no século XVII. Agora, o problema, para Boulainvilliers, já não é em absoluto saber se o direito permanece ou não permanece, se pertence ao direito



de um direito substituir-se a outro direito. Já não são em absoluto estes os problemas formulados. O problema não é o de saber se, no fundo, o regime romano ou o regime franco eram legítimos ou não. O problema é saber quais foram as causas internas da derrota, ou seja, em que o governo romano (legítimo ou não, afinal de contas não é esse o problema) era logicamente absurdo ou politicamente contraditório. Esse famoso problema das causas da grandeza e da decadência dos romanos, que vai ser um dos grandes lugares-comuns da literatura histórica ou política do século XVIII[10], e que Montesquieu[11] retomará depois de Boulainvilliers, tem um sentido muito preciso. É que se lança aí, pela primeira vez, uma análise de tipo econômico-político, quando só houvera, até então, o problema da preterição, da mudança do direito, da mudança de um direito absolutista para um direito de tipo germânico, isto é, de um modelo totalmente diferente. É aí que o problema das causas da decadência dos romanos se torna o modelo mesmo de um novo tipo de análise histórica. Isso é tudo quanto a um primeiro conjunto de análises que podemos encontrar em Boulainvilliers. Eu sistematizo um pouco tudo isso, mas é para tentar ir um pouco mais depressa.

Depois do problema da Gália e dos romanos, o segundo problema, ou grupo de problemas, que tomarei como exem-

10. Essa literatura começa com Maquiavel (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1517], Florença, 1531), prossegue com Bossuet (*Discours sur l'Histoire universelle*, Paris, 1681), com E. W. Montagu (*Reflections on the Rise and Fall of the Ancient Republics*, Londres, 1759), com A. Ferguson (*The History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, Londres, 1783) e termina com a obra de Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 1776-1788, 6 vol.

11. Charles-Louis de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Amsterdam, 1734.

plo das análises de Boulainvilliers, é o que ele propõe a respeito dos francos: quem são esses francos que entram na Gália? Esse é o problema recíproco daquele de que acabo de lhes falar: o que faz a força desses homens ao mesmo tempo incultos, bárbaros, relativamente pouco numerosos, e que puderam assim, efetivamente, entrar na Gália e destruir o mais formidável dos impérios que a história conhecera até então? Portanto, trata-se de mostrar a força dos francos, em face da fraqueza dos romanos. A força dos francos primeiro: é que eles se beneficiam daquilo que os romanos haviam acreditado dever dispensar, isto é, da existência de uma aristocracia guerreira. A sociedade franca é inteiramente organizada em torno de seus guerreiros que, embora tenham atrás de si toda uma série de homens que são servos (ou, em todo caso, servidores que dependem dos clientes), são no fundo o único povo franco, uma vez que o povo germano é composto essencialmente de *Leute*, de *leudes*, de homens que são todos eles homens de armas; o contrário, pois, dos mercenários. De outro lado, esses homens de armas, essas aristocracias guerreiras, atribuem-se um rei, mas que só tem como função solucionar contendas ou problemas de justiça em tempo de paz. Os reis não passam de magistrados civis, nada mais. Além disso, os reis são escolhidos mediante um consentimento comum pelos grupos dos *leudes*, pelos grupos dos homens de armas. Só no momento das guerras – quando se necessita de uma organização forte e de um poder único – é que se atribuem um chefe, cuja chefia obedece a princípios totalmente diferentes e é absoluta. O chefe é um chefe de guerra, que não é forçosamente o rei da sociedade civil mas que, em certos casos, pode sê-lo. Alguém como Clóvis – de uma [...] importância histórica – era a um só tempo o árbitro civil, o magistrado civil escolhido para solucionar as contendas, e depois também o chefe de guerra.



Em todo caso, temos, portanto, uma sociedade em que o poder é mínimo, ao menos em tempo de paz, e por conseguinte, a liberdade máxima.

Ora, o que é essa liberdade de que se beneficiam as pessoas dessa aristocracia guerreira? Essa liberdade não é em absoluto uma liberdade de independência, não é em absoluto essa liberdade pela qual, fundamentalmente, um respeita os outros. A liberdade de que se beneficiam os guerreiros germanos era essencialmente a liberdade do egoísmo, da avidez, do gosto pela batalha, do gosto pela conquista e pela rapina. A liberdade desses guerreiros não é a da tolerância e da igualdade para todos; é uma liberdade que só pode se exercer mediante a dominação. Isto quer dizer que, longe de ser uma liberdade do respeito, é uma liberdade da ferocidade. E um dos sucessores de Boulainvilliers, Freret, fazendo a etimologia da palavra "franco", dirá que ela não quer absolutamente dizer "livre", no sentido em que a entendemos agora, mas essencialmente "feroz", *ferox*. A palavra "franco" tem exatamente as mesmas conotações que a palavra latina *ferox*, tem todos os sentidos dela, diz Freret, favoráveis e desfavoráveis. Ela quer dizer "altivo, intrépido, orgulhoso, cruel"[12]. E é assim que começa o famoso grande retrato do "bárbaro" que vamos encontrar até o fim do século XIX e, claro, em Nietzsche, [em quem] a liberdade será equivalente a uma ferocidade que é gosto pelo poder e avidez determinada, incapacidade de servir mas desejo sempre pronto a sujeitar, "costumes impolidos e grosseiros, ódio pelos nomes, pela língua, pelos costumes romanos. Amador da liberdade, valente, ligeiro, infiel, ávido de ganhos, impa-

12. Cf. N. Freret, *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule, in Œuvres complètes*, Paris, 1796-1799, t. V, Paris, ano VII, p. 202.

ciente, inquieto"[13]*, etc.: são esses os epítetos que Boulainvilliers e seus sucessores utilizam para descrever esse novo grande bárbaro louro, que faz assim, através de seus textos, sua entrada solene na história européia, quero dizer na historiografia européia.

Esse retrato da grande ferocidade loura dos germanos permite explicar, primeiramente, como os guerreiros francos, que entraram na Gália, puderam e deveram necessariamente recusar qualquer assimilação com os galo-romanos, em especial, qualquer sujeição a esse direito imperial. Eles eram livres demais, quero dizer altivos demais, arrogantes demais, etc., para não impedir o chefe de guerra de tornar-se soberano no sentido romano da palavra. Eram ávidos demais de conquista e de dominação, em sua liberdade, para não se apoderarem, eles próprios, a título individual, da terra gaulesa. De sorte que o rei, que era [...] seu chefe de guerra, não se tornou, com a vitória dos francos, proprietário das terras da Gália, mas cada um dos guerreiros se beneficiou, ele próprio e diretamente, da vitória e da conquista; reservou para si uma parte das terras da Gália. Remotamente é esse – não me detenho nos detalhes, que são complicados, na análise de Boulainvilliers – o início do feudalismo. Cada um tomou efetivamente um pedaço de terra; o rei só tinha

13. Cf. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral; eine Streitschrift*, Leipzig, 1887, Erste Abhandlung: "Gut und Böse", "Gut und Schlecht", § 11; Zweite Abhandlung: "Schuld", "Schlechtes Gewissen und Verwandtes" §§ 16, 17 e 18 (trad. fr.: *La généalogie de la morale. Un écrit polémique*, Paris, Gallimard, 1971); ver também *Morgenröte; Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Chemnitz, 1881, Zweitw Buch, § 112 (trad. fr.: *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1970). Cf. a citação de Boulainvilliers *in* A. Devyver, *Le sang épuré..., op. cit.*, p. 508: "Eles eram, aliás, muito amantes da liberdade, valentes, ligeiros, infiéis, ávidos do ganho, inquietos, impacientes: é assim que os antigos autores os descrevem."

* Passagem entre aspas no manuscrito.



as terras dele, nenhum direito, por conseguinte, do tipo da soberania romana, sobre o conjunto das terras da Gália. E, tornando-se assim proprietários independentes e individuais, é claro que não havia razão nenhuma para que eles aceitassem, acima deles, um rei que teria sido, de certo modo, o herdeiro dos imperadores romanos.

E é aqui que começa a história do vaso de Soissons, ou melhor, aí ainda, a historiografia do vaso de Soissons. Qual é essa história? Vocês sem dúvida a aprenderam em seus livros escolares. É uma invenção de Boulainvilliers, de seus predecessores e de seus sucessores. Pinçaram em Grégoire de Tours essa história que depois vai ser um dos lugares-comuns de discussões históricas infinitas. Quando, depois de não me lembro qual batalha[14], Clóvis reparte o saque, ou melhor, preside enquanto magistrado civil à distribuição do saque, vocês sabem que diante de certo vaso ele diz: "Este, eu o queria!"; mas um guerreiro levanta-se e diz: "Não tens direito a esse vaso, pois, mesmo sendo rei, tu partilharás o saque com os outros. Não tens nenhum direito de apreensão, não tens nenhum direito de posse primeira e absoluta sobre o que foi ganho na guerra. O que foi ganho na guerra deve ser dividido em propriedades absolutas entre os diferentes vencedores, e o rei não tem nenhuma preeminência." Aí está a primeira fase da história do vaso de Soissons. Voltaremos à segunda depois.

Essa descrição de uma comunidade germânica feita por Boulainvilliers permite, portanto, explicar como os germanos foram absolutamente recalcitrantes à organização romana do poder. Mas também permite explicar como e por que essa conquista da Gália, povoada e rica, por esse povo pobre e pouco numeroso, pôde, apesar de tudo, perdurar. Aí tam-

14. Trata-se da tomada de Soissons contra o romano Siágrio em 486.

bém a comparação com a Inglaterra é interessante. Vocês se lembram de que os ingleses estavam igualmente diante deste problema: como é possível que sessenta mil guerreiros normandos tenham conseguido instalar-se na Inglaterra e resistir? Boulainvilliers tem o mesmo problema. Mas eis como ele o resolve, por sua vez. Ele diz isto: se os francos puderam, com efeito, resistir nessa terra conquistada, é porque tomaram como primeira precaução não só não dar, mas confiscar as armas dos gauleses, de maneira que permanecesse, bem isolada no meio do país, uma certa casta militar nitidamente diferenciada das outras, casta militar que é uma casta inteiramente germânica. Os gauleses já não têm armas, mas, em compensação, vão deixar-lhes a ocupação real de suas terras, já que, precisamente, os germanos ou os francos não vão ter outra ocupação além de guerrear. Uns, portanto, guerreiam, os outros ficam em suas terras e as cultivam. Pedem-lhes simplesmente certo tributo que deve permitir aos germanos assegurar sua função militar. Tributos que, por certo, não são leves, mas são muito menos pesados do que os impostos que os romanos tentavam coletar. Muito menos pesados porque quantitativamente menos importantes e, sobretudo, porque, quando os romanos exigiam para seus mercenários um imposto em moeda dos camponeses, os camponeses não podiam dá-lo. Agora só pedem tributos em espécie que sempre podem fornecer. Nesta medida, entre os camponeses gauleses, aos quais só se pedem tributos em espécie, e essa casta guerreira, já não há hostilidade. Portanto, temos assim uma sorte de Gália franca feliz, estável, muito menos pobre do que era a Gália romana no fim da ocupação romana. Uns diante dos outros, gauleses e francos estavam – diz Boulainvilliers – felizes com a posse tranqüila do que tinham: o franco com o engenho do gaulês e este com a segurança que o primeiro lhe proporcionava. Temos aí o núcleo daquilo que Boulainvilliers, como vocês sabem,



inventou: isto é, o feudalismo como sistema histórico-jurídico que caracteriza a sociedade, as sociedades européias, desde os séculos VI, VII, VIII até o século XV aproximadamente. Esse sistema do feudalismo não havia sido isolado nem pelos historiadores nem pelos juristas, antes das análises de Boulainvilliers. É essa felicidade de uma casta militar sustentada e mantida por uma população camponesa que lhe paga tributos em produtos agrícolas que é, de certo modo, o clima dessa unidade jurídico-política do feudalismo.

Terceiro conjunto de fatos que Boulainvilliers analisa e que eu gostaria igualmente de isolar, pois são importantes: é a série dos fatos pelos quais essa nobreza, ou melhor, essa aristocracia guerreira, assim instalada na Gália, pôde finalmente perder o essencial de seu poder e de sua riqueza e ver-se, afinal de contas, refreada pelo poder monárquico. A análise que Boulainvilliers faz é aproximadamente a seguinte: o rei dos francos era portanto, no início, um rei de dupla conjuntura, no sentido de que, enquanto chefe de guerra, só fora designado durante o tempo da guerra. O caráter absoluto de seu poder, por conseguinte, só valia enquanto durava a própria guerra. De outra parte, enquanto magistrado civil, ele não pertencia necessariamente a uma única e mesma dinastia: nenhum direito de sucessão; tinha de ser eleito. Ora, esse soberano, esse chefe de dupla conjuntura vai se tornar, pouco a pouco, o monarca permanente, hereditário e absoluto, que a maior parte das monarquias européias – em especial a monarquia francesa – conheceu. Como se deu essa transformação? Primeiro, pelo próprio fato da conquista, pelo próprio sucesso militar, pelo fato de que um exército pouco numeroso se implantara num país imenso que, era de se supor, seria recalcitrante, pelo menos inicialmente. Logo, é normal que o exército franco tenha ficado, de certo modo, em pé de guerra nessa Gália que acabava de ocupar. E, por essa razão, aquele que só era chefe durante a

duração da guerra ficou, por causa da ocupação, ao mesmo tempo chefe de guerra e chefe civil. Portanto, a organização militar se mantém pelo fato mesmo da ocupação. Ela se mantém, mas não sem problemas, não sem dificuldades, não sem revoltas de parte justamente dos francos, dos guerreiros francos, que não aceitam que a ditadura militar se prolongue de certo modo até na paz. De sorte que o rei, para manter seu poder, também foi obrigado a recorrer de novo a mercenários, que ele vai arrebanhar precisamente nesse povo gaulês que deveria ter deixado desarmado, ou ainda no exterior. Em todo caso, eis que a aristocracia guerreira vai começar a ver-se imprensada entre um poder monárquico que tenta manter seu caráter absoluto e um povo gaulês que é chamado pouco a pouco pelo próprio monarca para sustentar seu poder absoluto.

É aí que encontramos o segundo episódio do vaso de Soissons. É o momento em que Clóvis, que não havia engolido a proibição que lhe fora feita de tocar no vaso, passando uma revista militar, reconhece o guerreiro que o havia impedido de pôr a mão no dito cujo. Então, pegando seu grande machado, o bom Clóvis racha o crânio do guerreiro, dizendo-lhe: "Lembra-te do vaso de Soissons." Temos aí, exatamente, o momento em que aquele que devia ser apenas um magistrado civil – Clóvis – mantém a forma militar do seu poder, mesmo para resolver a questão civil. Serve-se justamente de uma revista militar, ou seja, de uma forma que manifesta o caráter absoluto de seu poder, para resolver um problema que deveria ser apenas um problema civil. O monarca absoluto nasce, pois, no momento em que a forma militar do poder e da disciplina começa a organizar o direito civil.

A segunda operação, mais importante, pela qual o poder civil vai assumir a forma absoluta é esta: de um lado, pois, o poder civil recorre ao povo gaulês para formar um bando de mercenários. Mas constitui-se outra aliança, que dessa feita é a aliança entre o poder monárquico e a antiga aristocracia gaulesa. Eis como Boulainvilliers faz sua análise. Ele diz isto: no fundo, quando os francos chegaram, quais foram, entre os gauleses, as camadas da população que mais sofreram? Não tanto, pois, os camponeses (os quais, ao contrário, viram seus impostos em moeda se transformarem em tributos em espécie), mas a aristocracia gaulesa, cujas terras foram, claro, confiscadas pelos guerreiros germânicos e francos. Essa aristocracia é que acabou sendo efetivamente espoliada. Ela sofreu com isso, e o que é que ela fez? Já não lhe restava senão um único refúgio, porquanto ela já não tinha suas terras e o próprio Estado romano havia desaparecido; tinha um único abrigo, que era a Igreja. Foi assim que a aristocracia gaulesa refugiou-se na Igreja; ela não só desenvolveu o aparelho da Igreja, mas aí, através da Igreja, ela, de um lado, aprofundou, estendeu sua influência sobre o povo mediante todo o sistema de crenças que ela fazia circular; ela desenvolveu igualmente, na Igreja, seus conhecimentos de latim e, terceiro, nela cultivou o direito romano, que era um direito de forma absolutista. De sorte que, inevitavelmente, quando os soberanos francos tiveram, de uma parte, de apoiar-se no povo contra a aristocracia germânica e, de outra, de fundar um Estado (em todo caso uma monarquia) do tipo romano, que melhores aliados eles poderiam encontrar do que aqueles homens que tinham tanta influência sobre o povo, de um lado, e que, de outro, com o latim, conheciam tão bem o direito romano? Foram naturalmente os aristocratas gauleses, foi a nobreza gaulesa refugiada na Igreja que se tornou a aliada natural dos novos monarcas, no mesmo momento em que estes tentavam constituir seu absolutismo. E foi assim que a Igreja, com o latim, com o direito romano, com a prática judiciária, tornou-se a grande aliada da monarquia absoluta.



Há em Boulainvilliers, como vocês vêem, todo um destino importante que é dado ao que se poderia chamar de lín-

gua dos saberes, o sistema língua-saber. Ele mostra como a aristocracia guerreira foi posta à margem por uma aliança entre a monarquia e o povo, por intermédio da Igreja, do latim e da prática do direito. O latim tornou-se língua de Estado, língua de saber e língua jurídica. E, se a nobreza perdeu seu poder, foi na medida em que pertencia a outro sistema lingüístico. A nobreza falava as línguas germânicas, não conhecia o latim. De sorte que, no momento em que todo o novo sistema de direito estava sendo implantado por ordenações em latim, ela nem sequer compreendia o que lhe estava acontecendo. E compreendia-o tão pouco – e era tão importante que não compreendesse – que justamente a Igreja, de um lado, e o rei, do outro, fizeram todo o possível para que a nobreza continuasse ignorante. Boulainvilliers faz toda uma história da educação da nobreza mostrando que, se a Igreja, por exemplo, insistiu tanto na vida no além como a única razão de estar aqui neste mundo, foi essencialmente para fazer as pessoas bem-educadas acreditarem que, de fato, nada do que se passava aqui era importante e que o essencial do destino delas devia passar-se do outro lado. E foi assim que aqueles germanos, tão ávidos de possuir e de dominar, aqueles grandes guerreiros louros tão apegados ao presente, foram aos poucos sendo transformados em pessoas tipo cavaleiros, tipo cruzados, que negligenciavam inteiramente o que se passava em suas próprias terras e em seu próprio país, e se encontraram espoliados de sua fortuna e de seu poder. As Cruzadas, como grande caminhada para o além, são para Boulainvilliers a expressão, a manifestação do que se passava quando essa nobreza ficou inteiramente voltada para o mundo do além, enquanto no lado de cá, ou seja, em suas próprias terras, no momento em que estavam em Jerusalém, que é que se passava? O rei, a Igreja, a antiga aristocracia gaulesa manipulavam as leis em latim que deviam espoliá-los de suas terras e de seus direitos.



Daí o apelo de Boulainvilliers – a quê? Essencialmente – e isto percorre toda a sua obra –, não é justamente, como era o caso, por exemplo, dos historiógrafos parlamentares (e sobretudo populares) ingleses do século XVII, à revolta dos nobres espoliados de seus direitos. Ao que a nobreza é convidada é, essencialmente, à reabertura do saber: reabertura de sua própria memória, tomada de consciência, recuperação do conhecimento e do saber. É a isso que Boulainvilliers convida, em primeira instância, a nobreza: "Vós não recuperareis o poder se não recuperardes o estatuto dos saberes de que fostes espoliados – ou melhor, que vós jamais havíeis procurado possuir. Pois, de fato, sempre havíeis combatido sem vos dar conta de que a partir de certo momento a verdadeira batalha, pelo menos no interior da sociedade, já não passava pelas armas e sim pelo saber." Nossos ancestrais – diz Boulainvilliers – tiveram a vaidade caprichosa de ignorar o que eram. Houve um esquecimento perpétuo de si mesmo, que parece provir da imbecilidade ou do feitiço. Retomar consciência de si, descobrir as fontes do saber e da memória significa denunciar todas as mistificações da história. E será retomando consciência de si, inserindo-se de novo na trama do saber, que a nobreza poderá voltar a ser uma força, colocar-se como sujeito da história. Colocar-se como uma força na história implica, pois, como primeira fase, retomar consciência de si e reinserir-se na ordem do saber.

Aí está certo número de temas que eu isolei nas obras consideráveis de Boulainvilliers e que me parecem introduzir um tipo de análise que evidentemente vai ser fundamental para todas as análises histórico-políticas desde o século XVIII até hoje. Importância dessas análises, por quê? Primeiro pela primazia geral que nelas é concedida à guerra. Mas eu creio que o que é sobretudo importante, uma vez que a primazia concedida à guerra nessas análises é a forma que a

narrativa de guerra assume nelas, é o papel que Boulainvilliers faz essa narrativa de guerra desempenhar. Pois eu creio que para utilizar, como ele faz, a guerra como analisador geral da sociedade, Boulainvilliers faz a guerra passar por três generalizações sucessivas ou sobrepostas. Primeiro, ele a generaliza com relação aos fundamentos do direito; segundo, ele a generaliza com relação à forma da batalha; terceiro, ele a generaliza com relação ao fato da invasão e ao outro fato recíproco da invasão que é a revolta. São essas três generalizações que agora eu gostaria de situar um pouco.

Primeiro, generalização da guerra com relação ao direito e aos fundamentos do direito. Nas análises anteriores, as dos protestantes franceses do século XVI, dos parlamentaristas franceses do século XVII e dos parlamentaristas ingleses da mesma época, a guerra é essa espécie de episódio de ruptura que suspende o direito e o subverte. A guerra é o barqueiro que permite ir de um sistema de direito para outro. Em Boulainvilliers, a guerra não desempenha esse papel, a guerra não interrompe o direito. A guerra, na verdade, envolve inteiramente o direito, envolve mesmo, inteiramente, o direito natural, a ponto de deixá-lo irreal, abstrato e de certo modo fictício. De que a guerra tenha envolvido inteiramente o direito natural, a tal ponto que esse direito não seja mais do que uma abstração inutilizável, Boulainvilliers dá três provas; dá andamento a essa idéia de três formas. Primeiro, no modo histórico, ele diz isto: pode-se percorrer a história tanto quanto se quiser, em todos os sentidos, pois como quer que seja nunca se encontrarão direitos naturais. Em nenhuma sociedade, seja ela qual for, há direitos naturais. O que os historiadores acreditavam descobrir, por exemplo entre os saxões ou entre os celtas, isto é, um tipo de pequena praia, de pequena ilha de direito natural, tudo isso está inteiramente errado. Em toda parte só se encontra algo que é, quer a própria guerra (sob os franceses houve a invasão dos francos, sob os galo-romanos houve a invasão dos germanos), quer ainda desigualdades que traduzem guerras e violências. Assim é que os gauleses, por exemplo, já estavam divididos entre aristocratas e não-aristocratas. Entre os medas, entre os persas, vocês encontram igualmente uma aristocracia e um povo. Isso prova com evidência que houve, por trás disso, lutas, violências e guerras. E, aliás, todas as vezes que se vêem as diferenças entre aristocracia e povo atenuar-se numa sociedade ou num Estado, pode-se ter certeza de que o Estado vai entrar em decadência. Grécia e Roma perderam seus estatutos, e desapareceram mesmo como Estados, desde que sua aristocracia entrou em decadência. Logo, em toda parte desigualdades, em toda parte violências que fundamentam desigualdades, em toda parte guerras. Não há sociedades que possam perdurar sem essa espécie de tensão belicosa entre uma aristocracia e uma massa de povo.



Agora, a aplicação teórica dessa mesma idéia é a seguinte. Boulainvilliers diz: pode-se, é claro, conceber uma espécie de liberdade primitiva antes de qualquer dominação, de qualquer poder, de qualquer guerra, de qualquer servidão, mas essa liberdade que se pode conceber entre indivíduos que não teriam entre si nenhuma relação de dominação, essa liberdade em que todo o mundo, em que todas as pessoas seriam iguais umas com relação às outras, esse par liberdade-igualdade só pode ser, na realidade, algo sem força e sem conteúdo. Porque... o que é a liberdade? A liberdade não consiste, é claro, em impedir-se de invadir a liberdade dos outros, pois, nesse momento, já não seria uma liberdade. Em que consiste a liberdade? A liberdade consiste em poder tomar, em poder se apropriar, em poder aproveitar, em poder comandar, em poder obter a obediência. O primeiro critério da liberdade é poder privar os outros da liberdade. Para que serviria e em que consistiria, concretamente, o fato de ser

livre, se não se pudesse justamente invadir a liberdade dos outros? Essa é a primeira expressão da liberdade. A liberdade, para Boulainvilliers, é portanto o contrário da igualdade. É o que vai se exercer pela diferença, pela dominação, pela guerra, por todo um sistema de relações de força. Uma liberdade que não se traduz numa relação de força desigualitária só pode ser uma liberdade abstrata, impotente e fraca.

Daí uma espécie de aplicação, a um só tempo histórica e teórica, dessa idéia. Boulainvilliers diz (e aí ainda, esquematizo muito): admitamos que o direito natural tenha efetivamente existido em dado momento, de certa forma no momento fundador da história, um direito em que as pessoas seriam livres, de uma parte, e iguais. A fraqueza dessa liberdade é tamanha, já que é precisamente uma liberdade abstrata, fictícia, sem conteúdo efetivo, que ela só pode desaparecer diante da força histórica de uma liberdade que funciona como desigualdade. E, se é verdade que existiu em algum lugar, ou num instante qualquer, algo como essa liberdade natural, como essa liberdade igualitária, como esse direito natural, ele não pôde resistir à lei da história, que faz que a liberdade só seja forte, só seja vigorosa e só seja plena, se for a liberdade de alguns garantida à custa dos outros; só se houver uma sociedade que garanta a desigualdade essencial.

A lei igualitária da natureza é fraca em face da lei desigualitária da história. Logo, é normal que a lei igualitária da natureza tenha cedido o lugar, e definitivamente, para a lei desigualitária da história. Por ser o direito original é que o direito natural não é fundador, como dizem os juristas, mas excluído pelo vigor maior da história. A lei da história é sempre mais forte do que a lei da natureza. É isso que Boulainvilliers sustenta quando diz que a história conseguiu finalmente criar uma lei natural de antítese entre a liberdade e a igualdade, e que essa lei natural é mais forte do que a lei inscrita naquilo a que chamam o direito natural. A maior



força da história em comparação à força da natureza: é isso, finalmente, que faz que a história tenha envolvido inteiramente a natureza. A natureza já não pode falar quando a história começa, pois, na guerra entre a história e a natureza, a vencedora é sempre a história. Há uma relação de força entre natureza e história, e essa relação de força é definitivamente em favor da história. Logo, o direito natural não existe, ou existe apenas como vencido: é sempre o grande vencido da história, é "o outro" (é como os gauleses diante dos romanos, como os galo-romanos diante dos germanos). A história é a germanidade, se vocês preferirem, com relação à natureza. Portanto, primeira generalização: a guerra envolve inteiramente a história, em vez de ser simplesmente sua desordenação e sua interrupção.

Segunda generalização da guerra, com relação à forma da batalha. Para Boulainvilliers, é verdade que a conquista, a invasão, a batalha ganha ou perdida, fixam uma relação de força; mas, de fato, essa relação de força que se expressa na batalha foi, no fundo, estabelecida antes, e por algo que não as batalhas antecedentes. O que estabelece a relação de força e o que faz que uma nação vá ganhar uma batalha e a outra perdê-la, o que é? Pois bem, é a natureza e a organização das instituições militares, é o exército, são as instituições militares. Elas são importantes, de uma parte, porque permitem, claro, obter vitórias e também porque permitem articular a sociedade por inteiro. No fundo, para Boulainvilliers, o importante, o que vai de fato fazer que a guerra vá ser o princípio de análise de uma sociedade, o que para ele é determinante numa organização social é o problema da organização militar ou, pura e simplesmente, este: quem possui as armas? A organização dos germanos repousa essencialmente no fato de que alguns – os *leudes* – tinham as armas e os outros não as tinham. O que caracteriza o regime da Gália franca é que se tomou o cuidado de retirar as ar-

mas dos gauleses e de reservá-las aos germanos (os quais deviam ser sustentados, enquanto homens de armas, pelos gauleses). As alterações começaram a ocorrer quando essas leis de distribuição das armas numa sociedade começaram a se embaralhar, quando os romanos recorreram a mercenários, quando os reis francos organizaram milícias, quando Filipe Augusto recorreu a cavaleiros estrangeiros, etc. Foi a partir desse momento que a organização simples, que permitia aos germanos, e apenas aos germanos, ou à aristocracia guerreira, possuir armas, foi embaralhada.

Ora, esse problema da posse das armas – e é nesse sentido que ele pode servir de ponto de partida para uma análise geral da sociedade – de um lado é ligado, claro, a problemas técnicos. Por exemplo, quem diz cavaleiros diz lanças, armaduras pesadas, etc., mas diz igualmente um exército pouco numeroso de homens ricos. Quem diz, ao contrário, arqueiros, armaduras leves, vai dizer exército numeroso. A partir daí, vemos delinear-se toda uma série de problemas econômicos e institucionais: se há um exército de cavaleiros, um exército pesado e pouco numeroso de cavaleiros, então os poderes do rei são forçosamente limitados, pois um rei não pode pagar o exército tão dispendioso dos cavaleiros. São os próprios cavaleiros que serão obrigados a se sustentar. Em compensação, com um exército de infantaria, tem-se um exército numeroso, que os reis podem pagar; daí o crescimento do poder monárquico, mas ao mesmo tempo aumento do fisco. Portanto, vocês vêem que, dessa vez, já não é como resultado da invasão que a guerra deixaria sua marca num corpo social, mas que, por intermédio das instituições militares, ela acaba tendo efeitos gerais sobre a ordem civil inteira. O que, por conseguinte, serve de analisador da sociedade já não é somente a espécie de dualidade simples invasores/invadidos, vencedores/vencidos, lembrança da batalha de Hastings ou lembrança da invasão dos francos. Já não



é esse mecanismo binário simples que marcará com a chancela da guerra o corpo social inteiro, mas uma guerra considerada além e aquém da batalha, a guerra como maneira de fazer a guerra, como maneira de preparar e de organizar a guerra. A guerra entendida como distribuição das armas, natureza das armas, técnicas de combate, recrutamento, retribuição dos soldados, impostos destinados ao exército; a guerra como instituição interna e não mais como evento bruto da batalha: é isso que, nas análises de Boulainvilliers, é operador. Se ele consegue fazer a história da sociedade francesa, é seguindo perpetuamente o fio que, por trás da batalha e por trás da invasão, faz aparecer a instituição militar e, mais além da instituição militar, o conjunto das instituições e da economia do país. A guerra é uma economia geral das armas, uma economia dos homens armados e dos homens desarmados, num dado Estado, e com todas as séries institucionais e econômicas que derivam daí. É essa formidável generalização da guerra com relação ao que ela ainda era entre os historiadores do século XVII que, é evidente, confere a Boulainvilliers a importante dimensão que eu tento lhes mostrar.

Enfim, terceira generalização da guerra na análise de Boulainvilliers, não com relação ao fato da batalha, mas com relação ao sistema invasão-revolta, que eram os dois grandes elementos que se fazia intervir para distinguir a guerra nas sociedades (por exemplo, na historiografia inglesa do século XVII). O problema de Boulainvilliers não é, pois, simplesmente distinguir quando houve invasão, quais foram os efeitos da invasão; tampouco consiste simplesmente em mostrar se houve ou não revolta. Mas o que ele quer fazer é mostrar como certa relação de força, que fora manifestada pela invasão e pela batalha, pouco a pouco, e obscuramente, se inverteu. O problema dos historiógrafos ingleses era distinguir em toda parte, em todas as instituições, onde

estavam os fortes (os normandos) e onde estavam os fracos (os saxões). O problema de Boulainvilliers é saber como, pois, os fortes se tornaram fracos e como os fracos se tornaram fortes. É esse problema da passagem da força para a fraqueza e da fraqueza para a força que vai constituir o essencial de sua análise.

Essa análise e essa descrição da mudança, Boulainvilliers vai fazê-las a partir daquilo que se poderia denominar a determinação dos mecanismos internos de inversão, cujos exemplos se podem encontrar facilmente. Com efeito, o que deu força à aristocracia franca – bem no começo daquilo a que logo se chamará a Idade Média – foi o quê? Foi o fato de que, tendo invadido e ocupado a Gália, os francos se atribuíram, a eles próprios e diretamente, terras. Logo, eles eram diretamente proprietários das terras e recebiam por isso rendas em espécie, que asseguravam, de um lado, a calma da população camponesa e, de outro, a própria força da cavalaria. Ora, é precisamente isso, ou seja, o que fazia a força deles, que pouco a pouco vai tornar-se o princípio da fraqueza deles, por causa dessa dispersão dos nobres em suas terras e pelo fato de que, sustentados para fazer a guerra pelo sistema de tributos, eles foram, de uma parte, afastados da proximidade com o rei que eles haviam criado e, de outra, só se ocuparam com a guerra, e com a guerra entre si. Em conseqüência, negligenciaram tudo quanto podia ser a educação, a instrução, o aprendizado do latim, o conhecimento. Todo esse conjunto de coisas vai se tornar o princípio da impotência deles.

Inversamente, se vocês tomam o exemplo da aristocracia gaulesa, no início da invasão franca, ela estava no último grau da fraqueza: cada proprietário gaulês fora espoliado de tudo. E era isso precisamente, essa fraqueza, que historicamente se tornou a força deles, por um desenvolvimento necessário. O fato de serem expulsos das terras os encaminhou, portanto, para a Igreja, e isso lhes deu uma influência sobre o povo, mas igualmente conhecimentos de direito. Foi isso que, pouco a pouco, os deixou em condições de estarem mais próximos do rei, como conselheiros do rei e, por conseguinte, de tornarem a pôr a mão num poder político e numa riqueza econômica que lhes haviam escapado outrora. A forma, os elementos que constituíam a fraqueza da aristocracia gaulesa foram ao mesmo tempo, e a partir de certo momento, os princípios de sua reviravolta.



O problema que Boulainvilliers analisa não é, portanto: quem foi vencedor e quem foi vencido, mas quem se tornou forte e quem se tornou fraco? Por que o forte se tornou fraco, e por que o fraco se tornou forte? Isto quer dizer que a história aparece agora como sendo essencialmente um cálculo das forças. Na mesma medida em que vai ser preciso fazer uma descrição dos mecanismos das relações de força, essa análise vai necessariamente levar a quê? Ao fato de que a grande dicotomia simples vencedores/vencidos já não vai ser exatamente pertinente para a descrição de todo esse processo. A partir do momento em que o forte se torna fraco e o fraco se torna forte, vai haver novas oposições, novas clivagens, novas distribuições: os fracos vão se aliar entre si, os fortes vão procurar a aliança de alguns contra alguns outros. O que era ainda, na época das invasões, uma espécie de grande batalha maciça, exército contra exército, francos contra gauleses, normandos contra saxões, essas duas grandes massas nacionais vão se dividir, se transformar por múltiplos canais. E vão aparecer então lutas diversas, com reviravoltas de frente, alianças conjunturais, reagrupamentos mais ou menos permanentes: aliança do poder monárquico com a antiga nobreza gaulesa; apoio desse conjunto no povo; ruptura do entendimento tácito entre os guerreiros francos e os camponeses gauleses quando os guerreiros francos, empobrecidos, vão aumentar suas exigências e exigir tribu-

tos mais elevados, etc. Todo esse pequeno sistema de apoios, de alianças, de conflitos internos, é isso agora que vai, de certo modo, generalizar-se numa forma de guerra, que os historiadores, até o século XVII, ainda concebiam essencialmente no modo do grande enfrentamento da invasão.

Até o século XVII a guerra era mesmo, essencialmente, a guerra de uma massa contra outra massa. Boulainvilliers, por sua vez, faz a relação de guerra penetrar em toda a relação social, vai subdividi-la por mil canais diversos e mostrar a guerra como uma espécie de estado permanente entre grupos, frentes, unidades táticas, de certo modo, que se civilizam uns aos outros, se opõem uns aos outros, ou, ao contrário, se aliam uns com os outros. Já não há essas grandes massas estáveis e múltiplas, vai haver uma guerra múltipla, num sentido uma guerra de todos contra todos, mas uma guerra de todos contra todos não mais, de modo algum, é evidente, no sentido abstrato e – creio eu – irreal que Hobbes apresentava quando falava da guerra de todos contra todos e tentava mostrar como não é a guerra de todos contra todos que é operadora no interior do corpo social. Em Boulainvilliers, ao contrário, vamos ter uma guerra generalizada, que vai percorrer tanto todo o corpo social quanto toda a história do corpo social; mas não, é evidente, como guerra dos indivíduos contra os indivíduos, mas como guerra de grupos contra grupos. E é essa generalização da guerra que é, acho eu, característica do pensamento de Boulainvilliers.

Eu gostaria de terminar dizendo-lhes isto. Essa generalização tríplice da guerra leva a quê? Ela leva ao seguinte: a que, graças a ela, Boulainvilliers chegou ao ponto em que os historiadores do direito [...]* Para aqueles historiadores

* Interrupção nas gravações. O manuscrito diz explicitamente: "Num sentido, é sempre realmente o análogo ao problema jurídico: como nasce a



que narravam a história no interior do direito público, no interior do Estado, a guerra era pois, essencialmente, a ruptura do direito, o enigma, a espécie de massa escura ou de acontecimento bruto que cumpria mesmo tomá-lo como ele era, e que não era, não somente, princípio de inteligibilidade – não se tratava disso – mas, ao contrário, princípio de ruptura. Aí, ao contrário, é a guerra que vai precipitar um tipo de gabarito de inteligibilidade na própria ruptura do direito e que vai, pois, permitir determinar a relação de força que sustenta permanentemente certa relação de direito. Boulainvilliers vai, assim, poder integrar esses acontecimentos – que antigamente eram apenas violência e apresentados em sua massividade –, essas guerras, essas invasões, essas mudanças, em toda uma camada de conteúdos e de profecias que envolvem a sociedade inteira (já que isso toca, como vocês viram, ao direito, à economia, ao sistema fiscal, à religião, às crenças, à instrução, à prática da língua, às instituições jurídicas). A história, a partir do próprio fato da guerra e a partir da análise que se faz em termos de guerra, vai poder relacionar todas essas coisas: guerra, religião, política, costumes e caracteres, e vai ser, pois, um princípio de inteligibilidade da sociedade. A guerra é que deixa a sociedade inteligível em Boulainvilliers e, penso eu, a partir daí, em todo o discurso histórico. Quando eu falo de gabarito de inteligibilidade, não quero dizer, é claro, que o que Boulainvilliers disse é verdadeiro. Pode-se mesmo, verossimilmente, demonstrar que tudo o que ele disse, peça por peça, é errado. Simplesmente, eu diria que se pode demonstrar isso. Por

soberania. Mas dessa feita já não se trata de ilustrar pela narrativa histórica a continuidade de uma soberania que é legítima porque continua de um extremo a outro no elemento do direito.

Trata-se de dizer como nasce a instituição singular, a figura histórica moderna do Estado absoluto através do jogo de relações de força que são uma espécie de guerra generalizada entre as nações."

exemplo, o discurso que era feito no século XVII sobre as origens troianas ou sobre a emigração dos francos que teriam deixado a Gália em dado momento, sob um certo Sigovégio, e que teriam voltado mais tarde, não se pode dizer que seja pertinente ao regime de verdade ou de erro que é o nosso. É inatribuível para nós em termos de verdade ou de erro. Em compensação, o gabarito de inteligibilidade exposto por Boulainvilliers instaurou – creio eu – um certo regime, um certo poder de divisão verdade/erro, que se pode aplicar ao discurso do próprio Boulainvilliers, e que pode fazer dizer, aliás, que seu discurso é falso, em seu conjunto, é falso em seu detalhe. E mesmo, se vocês quiserem, totalmente falso. Ainda assim foi esse gabarito de inteligibilidade que foi estabelecido para nosso discurso histórico. E é a partir de uma inteligibilidade desse tipo que nós, daqui para a frente, podemos dizer o que é verdadeiro ou errado no discurso de Boulainvilliers.

É sobre isso também que eu gostaria de insistir, é que, fazendo a relação de força intervir como uma espécie de guerra contínua no interior da sociedade, Boulainvilliers podia recuperar – mas dessa vez em termos históricos – todo um tipo de análise que se encontrava em Maquiavel. Mas, em Maquiavel, a relação de força era essencialmente descrita como técnica política a ser posta entre as mãos do soberano. Daí em diante, a relação de força é um objeto histórico que alguém que não o soberano – ou seja, algo como uma nação (à maneira da aristocracia ou mais tarde da burguesia, etc.) – pode situar e determinar no interior de sua história. A relação de força, que era um objeto essencialmente político, se torna agora um objeto histórico, ou melhor, um objeto histórico-político, já que é analisando essa relação de força que, por exemplo, a nobreza vai poder tomar consciência de si mesma, reencontrar seu saber, tornar a ser uma força política no campo das forças políticas. A constituição



de um campo histórico-político, o funcionamento da história na luta política foram tornados possíveis a partir do momento em que, num discurso como o de Boulainvilliers, essa relação de força (que era de certo modo o objeto exclusivo das preocupações do Príncipe) pôde tornar-se objeto do saber para um grupo, uma nação, uma minoria, uma classe, etc. A organização de um campo histórico-político começa assim. O funcionamento da história na política, a utilização da política como cálculo das relações de força na história, tudo isso se integra aqui.

Outra observação ainda. É que, como vocês vêem, chega-se à idéia de que a guerra foi no fundo a matriz de verdade do discurso histórico. "Matriz de verdade do discurso histórico" quer dizer o seguinte: a verdade, contrariamente ao que a filosofia ou o direito quiseram fazer acreditar, não começa, a verdade e o *logos* não começam onde cessa a violência. Ao contrário, foi quando a nobreza começou a travar sua guerra política, a um só tempo contra o terceiro estado e contra a monarquia, foi no interior dessa guerra e pensando na história como guerra, que algo como o discurso histórico que conhecemos agora pôde estabelecer-se.

Penúltima observação: vocês sabem que há um lugar-comum que pretende que sejam as classes em ascensão que trazem ao mesmo tempo os valores do universal e a potência da racionalidade. Muito esforço foi feito para tentar demonstrar que era a burguesia que havia inventado a história, já que a história – todos sabem – é racional e já que a burguesia do século XVIII, classe ascendente, trazia consigo o universal e o racional. Pois bem, eu acho que se tem, quando se olham as coisas um pouco mais de perto, o exemplo de uma classe que, na mesma medida em que estava em plena decadência, despojada de seu poder político e econômico, implantou uma certa racionalidade histórica de que a burguesia em seguida, o proletariado depois, se apossarão. Mas

eu não direi que é porque estava em decadência que a aristocracia francesa inventou a história. É porque ela fazia a guerra que pôde atribuir-se, precisamente, sua guerra como objeto, sendo a guerra a um só tempo o ponto inicial do discurso, a condição de possibilidade da emergência de um discurso histórico e o referencial, o objeto para o qual se volta esse discurso, sendo a guerra, ao mesmo tempo, aquilo a partir de que o discurso fala e aquilo de que ele fala.

Enfim, derradeira observação: se Clausewitz pôde um dia dizer, um século depois de Boulainvilliers e por conseguinte dois séculos depois dos historiadores ingleses, que a guerra era a política continuada por outros meios, é porque houve alguém que, no século XVII, na virada do século XVII para o XVIII, pôde analisar, expor e mostrar a política como sendo a guerra continuada por outros meios.

# AULA DE 25 DE FEVEREIRO DE 1976

*Boulainvilliers e a constituição de um contínuo histórico-político. – O historicismo. – Tragédia e direito público. – A administração central da história. – Problemática das Luzes e genealogia dos saberes. – As quatro operações do saber disciplinar e seus efeitos. – A filosofia e a ciência. – O disciplinamento dos saberes.*

Falando-lhes de Boulainvilliers, eu não queria de modo algum mostrar-lhes que com ele começava algo como a história, já que, afinal de contas, não há razão para dizer que a história nasce antes com ele do que, por exemplo, com os juristas do século XVI que haviam examinado os monumentos do direito público; do que com os parlamentares que ao longo de todo o século XVII haviam pesquisado, nos arquivos e na jurisprudência do Estado, o que poderiam ser as leis fundamentais do reino; do que com os beneditinos que haviam sido os grandes colecionadores de códices desde o fim do século XVI. De fato, o que se constituiu no início do século XVIII, com Boulainvilliers, foi algo – creio eu – que é um campo histórico-político. Em que sentido? Primeiro, neste: tomando a nação, ou melhor, as nações, como objeto, Boulainvilliers analisou – sob as instituições, sob os acontecimentos, sob os reis e sob o poder deles – algo diferente, essas sociedades por conseguinte, como se dizia na época, em que se ligavam os interesses, os costumes e as leis ao mesmo tempo. Portanto, tomando esse objeto, ele praticava uma dupla conversão. De uma parte, fazia (e creio que era a

primeira vez que isso sucedia) a história dos súditos – ou seja, passava para o outro lado em relação ao poder; começava a dar *status* na história a algo que se tornará no século XIX, com Michelet, a história do povo ou dos povos[1]. Ele descobria certa matéria da história que era o outro lado da relação de poder. Mas analisava essa nova matéria da história não como uma substância inerte, mas como uma força ou forças, pois o próprio poder não passava de uma delas, uma espécie de força singular, a mais estranha dentre todas as forças que lutavam entre si no interior do corpo social. O poder é aquele do pequeno grupo dos que o exercem mas não têm força; e, no entanto, esse poder, afinal de contas, esse poder se torna a mais forte de todas as forças, uma força à qual nenhuma outra pode resistir, salvo violência ou revolta. O que Boulainvilliers descobria era que a história não devia ser a história do poder, mas a história desse par monstruoso, estranho em todo caso, cujo enigma nenhuma ficção jurídica podia reduzir ou analisar exatamente, isto é, par formado pelas forças originárias do povo e a força finalmente constituída de alguma coisa que não tem força mas que é, porém, o poder.

Deslocando o eixo, o centro de gravidade, de sua análise, Boulainvilliers fazia algo importante. Sobretudo, porque ele definia o princípio daquilo que se poderia denominar o caráter relacional do poder: o poder não é uma propriedade, não é uma potência; o poder sempre é apenas uma relação que só se pode, e só se deve, estudar de acordo com termos entre os quais atua essa relação. Portanto, não se pode fazer nem a história dos reis nem a história dos povos, mas a história daquilo que constitui, um em face do outro, esses dois termos, dos quais um nunca é infinito e o outro nunca é zero.

1. J. Michelet, *Le peuple*, Paris, 1846.



Fazendo essa história, definindo o caráter relacional do poder e analisando-o na história, Boulainvilliers recusava – e é esse, acho eu, o outro aspecto de sua operação – o modelo jurídico da soberania que fora, até então, a única maneira que se tinha de pensar a relação entre o povo e o monarca, ou ainda entre o povo e os que governam. Não é em termos jurídicos de soberania, mas em termos históricos de dominação e de jogo entre as relações de força que Boulainvilliers descreveu esse fenômeno do poder. E foi nesse campo que ele colocou o objeto de sua análise histórica.

Fazendo isso, atribuindo-se como objeto um poder que era essencialmente relacional e não adequado à forma jurídica da soberania, definindo, pois, um campo de forças onde atua a relação de poder, Boulainvilliers tomava como objeto do saber histórico a mesma coisa que fora analisada por Maquiavel[2], mas em termos prescritivos de estratégia – de uma estratégia vista somente do lado do poder e do Príncipe. Dirão que Maquiavel fez outra coisa que dar ao Príncipe conselhos, sérios ou irônicos – essa já é uma outra questão –, na gestão e na organização do poder; e que, afinal de contas, o próprio texto do *Príncipe* é repleto de referências históricas. Dirão também que Maquiavel fez os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, etc. Mas, na verdade, em

2. N. Maquiavel, *Il Principe*, Roma, 1532; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, op. cit.*; *Dell'arte della guerra*, Florença, 1521; *Istorie fiorentine*, Florença, 1532. São numerosíssimas as traduções francesas de *O Príncipe*. Os outros textos podem ser lidos na edição de E. Barincou (Maquiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Bibliotèque de la Pléiade", 1952) que utilizou e atualizou as antigas traduções de J. Guiraudet (1798). Foucault tratará de Maquiavel sobretudo em dois ensaios, "'Omnes et singulatim'..." (1981) e "The political Technology of Individuals" (1982); ver também a aula no Collège de France de 1º de fevereiro de 1978 sobre "A 'governabilidade'" (textos citados *supra*, aula de 21 de janeiro, nota 13).

Maquiavel, a história não é o domínio no qual ele vai analisar relações de poder. A história, para Maquiavel, é simplesmente um lugar de exemplos, uma espécie de coletânea de jurisprudência ou de modelos táticos para o exercício do poder. A história, para Maquiavel, sempre se limita a registrar relações de força e cálculos ocasionados por essas relações.

Em compensação, para Boulainvilliers (e é isso, acho eu, o importante), a relação de força e o jogo do poder são a própria substância da história. Se há história, se há acontecimentos, se ocorre alguma coisa cuja memória se pode e se precisa guardar, é precisamente na medida em que atuam entre os homens relações de poder, relações de força e certo jogo de poder. A narrativa histórica, por conseguinte, e o cálculo político têm para Boulainvilliers exatamente o mesmo objeto. Sem dúvida a narrativa histórica e o cálculo político não têm a mesma finalidade, mas aquilo de que falam, aquilo de que se trata na narrativa e no cálculo, está exatamente em continuidade. Logo, temos em Boulainvilliers, creio eu, pela primeira vez, um contínuo histórico-político. Pode-se dizer também, noutro sentido, que Boulainvilliers abriu um campo histórico-político, pela razão que se segue. Eu lhes disse, e acho que é fundamental para compreender a partir de que Boulainvilliers falava, que para ele se tratava de considerar, como crítico, o saber dos intendentes, essa espécie de análise e de programa de governo que os intendentes ou, de um modo geral, a administração pública monárquica, propunham incessantemente ao poder. Boulainvilliers, é verdade, se opõe radicalmente a esse saber, mas reimplantando no interior de seu próprio discurso, e para fazê-las funcionar para seus fins pessoais, as próprias análises que se encontram nesse saber dos intendentes. Trata-se de confiscá-lo e de fazê-lo funcionar contra o sistema da monarquia absoluta, que era ao mesmo tempo o lugar de nascimento e o campo de utilização desse saber administrativo, desse saber dos intendentes, desse saber econômico.



E, no fundo, quando Boulainvilliers analisa através da história toda uma série de relações precisas entre, se vocês quiserem, organização militar e fisco, ele nada mais faz senão aclimatar, ou melhor, utilizar, para suas análises históricas, uma forma de relação, um tipo de inteligibilidade, um modelo de relações que eram exatamente aqueles que o saber administrativo, o saber fiscal, o saber dos intendentes haviam definido por sua vez. Por exemplo, quando Boulainvilliers explica a relação que há entre o mercenarismo, a elevação do fisco, o endividamento camponês, a impossibilidade de comercializar os produtos da terra, ele nada mais faz senão retomar, mas na dimensão histórica, o que na época estava em questão entre os intendentes ou financistas do reinado de Luís XIV. Vocês encontram exatamente as mesmas especulações, por exemplo, em pessoas como Boisguilbert[3] ou Vauban[4]. A relação entre endividamento rural e enriquecimento urbano foi igualmente uma discussão essencial em todo o final do século XVII e no início do século XVIII. Portanto, é realmente o mesmo modo de inteligibilidade que se encontra no saber dos intendentes e nas análises históricas de Boulainvilliers, mas ele é o primeiro a ter feito esse tipo de relação funcionar no interior do domínio da narrativa histórica. Em outras palavras, Boulainvilliers faz funcionar como princípio de inteligibilidade da história o que até então era apenas o princípio de racionalidade na gestão do Estado. O fato de a história e a gestão do Estado entrarem

3. Pierre le Pesant de Boisguilbert, *Le détail de la France*, s.l., 1695; *Factum de la France* (1707), *in Économistes financiers du XVIII^e siècle*, Paris, 1843; *Testament politique de M. de Vauban, Maréchal de France*, s.l., 1707, 2 vol.; *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs*, Paris, s.d.

4. Sébastien le Prestre de Vauban, *Méthode générale et facile pour faire le dénombrement des peuples*, Paris, 1868; *Projet d'une dixme royale*, s.l., 1707.

em continuidade é, acho eu, um fenômeno capital. A utilização do modelo de racionalidade administrativa do Estado como gabarito de inteligibilidade especulativa da história, é isso que constitui o contínuo histórico-político. Um contínuo que vai fazer com que, daí em diante, falar da história e analisar a gestão do Estado poderá se fazer segundo o mesmo vocabulário e segundo o mesmo gabarito de inteligibilidade ou de cálculo.

Creio, por fim, que Boulainvilliers constituiu um contínuo histórico-político na medida em que, quando narra, ele tem um projeto preciso e específico: trata-se realmente, para ele, de tornar a dar à nobreza uma memória que ela perdeu e, ao mesmo tempo, um saber que ela sempre menosprezou. Tornando-lhe a dar memória e saber, o que Boulainvilliers quer fazer é tornar a dar-lhe força, reconstituir a nobreza como força no interior das forças do campo social. Em conseqüência, para Boulainvilliers, tomar a palavra na área da história, contar uma história, não é simplesmente descrever uma relação de força, não é simplesmente reutilizar, em proveito da nobreza, por exemplo, um cálculo de inteligibilidade que era, até então, o do governo. Trata-se de modificar, com isso mesmo, em seu próprio dispositivo e em seu equilíbrio atual, as relações de força. A história não é simplesmente um analisador ou um decifrador das forças, é um modificador. Em conseqüência, o controle, o fato de ter razão na ordem do saber histórico, em resumo, dizer a verdade da história, é por isso mesmo ocupar uma posição estratégica decisiva.

Para resumir tudo isso, pode-se dizer que a constituição de um campo histórico-político se traduz pelo fato de que se passou de uma história que até então tinha como função dizer o direito narrando as façanhas dos heróis ou dos reis, suas batalhas, suas guerras, etc., passou-se de uma história que



dizia o direito narrando as guerras, para uma história que agora faz a guerra decifrando a guerra e a luta que perpassam todas as instituições do direito e da paz. Logo, a história tornou-se um saber das lutas que se estende por si mesmo e funciona num campo de lutas: combate político e saber histórico estão, daí em diante, ligados um ao outro. E, se por certo é verdade que nunca houve enfrentamentos que não fossem acompanhados de recordações, de memoriais, de diversos rituais de memorização, eu creio que agora, a partir do século XVIII – e é aí que a vida e o saber políticos começam a inserir-se nas lutas reais da sociedade –, a estratégia, o cálculo imanente a essas lutas vão articular-se baseados num saber histórico que é decifração e análise das forças. Não se pode compreender a emergência dessa dimensão especificamente moderna da política sem compreender como o saber histórico tornou-se, a partir do século XVIII, um elemento de luta: a um só tempo descrição das lutas e arma na luta. Logo, organização desse campo histórico-político. A história nos trouxe a idéia de que estamos em guerra, e fazemos a guerra através da história.

A este respeito – estando isto fixado –, duas palavras antes de retomar essa guerra que é travada através da história dos povos. Uma, primeiro, a propósito do *historicismo*. Todos sabem, é claro, que o historicismo é a coisa mais horrorosa do mundo. Não há filosofia digna desse nome, não há teoria da sociedade, não há epistemologia um pouco superior ou elevada que não devam, evidentemente, lutar radicalmente contra a mediocridade do historicismo. Ninguém ousaria confessar que é historicista. E eu creio que se poderia mostrar facilmente como, desde o século XIX, todos os grandes filósofos foram, de uma maneira ou de outra, antihistoricistas. Poderíamos mostrar, acho eu, igualmente, como todas as ciências humanas só se sustentam, e talvez no limite

só existam, por serem anti-historicistas[5]. Poderíamos mostrar também como a história, a disciplina histórica, em seus recursos (que tanto a encantam) seja a uma filosofia da história, seja a uma idealidade jurídica e moral, seja às ciências humanas, procura escapar ao que poderia ser sua inclinação fatal e interior ao historicismo.

Mas o que é esse historicismo, de que todo o mundo, trate-se da filosofia, das ciências humanas, da história, desconfia tanto? Que é esse historicismo que se deve a qualquer preço conjurar e que a modernidade filosófica, científica e mesmo política, sempre tentou conjurar? Pois bem, eu creio que o historicismo nada mais é senão o que acabo precisamente de evocar: esse nó, essa dependência incontornável da guerra à história e, reciprocamente, da história à guerra. O saber histórico, por mais longe que vá, jamais encontra nem a natureza, nem o direito, nem a ordem, nem a paz. Por mais longe que vá, o saber histórico só encontra o indefinido da guerra, isto é, as forças com suas relações e seus enfrentamentos, e os acontecimentos nos quais se decidem, de uma maneira sempre provisória, as relações das forças. A história encontra apenas a guerra, mas, essa guerra, a história jamais pode dominá-la inteiramente; a história jamais pode contornar a guerra nem encontrar suas leis fundamentais, nem impor seus limites, pura e simplesmente porque a própria guerra sustenta esse saber, passa por esse saber, atravessa-o e determina-o. Esse saber sempre é apenas uma arma na guerra, ou ainda um dispositivo tático no interior dessa guerra. A guerra se trava, portanto, através da história, e através da história que a narra. E, de seu lado, a história nunca pode decifrar senão uma guerra que ela própria faz ou que passa por ela.

5. Sobre o anti-historicismo do saber contemporâneo, cf. em especial *Les mots et les choses*, *op. cit.*, cap. X, § IV.



Pois bem, eu creio que esse nó essencial entre o saber histórico e a prática da guerra, é, *grosso modo*, o que constitui o núcleo do historicismo, esse núcleo ao mesmo tempo irredutível e que sempre se tem de expurgar, por causa dessa idéia que foi relançada sem parar de um ou dois milênios para cá e a que se pode chamar "platônica" (se bem que sempre convém desconfiar dessa atribuição geral ao pobre Platão de tudo quanto se quer banir); essa idéia que verossimilmente se encontra ligada a qualquer organização do saber ocidental: a de que o saber e a verdade não podem não pertencer ao registro da ordem e da paz, que jamais se pode encontrar o saber e a verdade do lado da violência, da desordem e da guerra. A propósito dessa idéia (seja ela platônica ou não, pouco importa) de que o saber e a verdade não podem pertencer à guerra, mas só podem ser da ordem e da paz, eu acho que o que é importante é que o Estado moderno a reimplantou profundamente em nossa época mediante o que se poderia denominar o "disciplinamento" dos saberes no século XVIII. E é essa idéia que nos torna insuportável o historicismo, que nos torna insuportável aceitar algo como uma circularidade indissociável entre o saber histórico e as guerras que são ao mesmo tempo narradas por ele e que, porém, o perpassam. Logo, problema e, se vocês preferirem, primeira tarefa: tentar ser historicistas, ou seja, analisar essa relação perpétua e incontornável entre a guerra narrada pela história e a história perpassada por essa guerra que ela narra. É nesta linha que tentarei então continuar esta pequena história dos gauleses e dos francos que eu comecei.

É isso quanto à primeira observação, quanto à primeira digressão a propósito desse historicismo. Segunda coisa: um tema que acabei de abordar há pouco, isto é, o disciplinamento dos saberes no século XVIII, ou melhor, se vocês preferirem, por um outro prisma, uma objeção que se pode fazer. Colocando assim a história, a história das guerras e a

guerra através da história como o grande aparelho discursivo pelo qual se fez no século XVIII a crítica do Estado, fazendo dessa relação guerra/história a condição de emergência "da" política [...] a ordem tinha, pois, como função restabelecer a continuidade em seu discurso.*

[No momento em que os juristas se interrogavam sobre os arquivos para conhecer as leis fundamentais do reino, delineava-se uma história dos historiadores que não era o canto do poder sobre si mesmo. Não convém esquecer que no século XVII, e não somente na França, a tragédia era uma das grandes formas rituais nas quais se manifestava o direito público e se debatiam seus problemas. Pois bem, as tragédias "históricas" de Shakespeare são tragédias do direito e do rei, essencialmente centradas no problema do usurpador e da decadência, do assassínio dos reis e do nascimento de um ser novo constituído pela coroação de um rei. Como um indivíduo poderá receber pela violência, pela intriga, pelo assassínio e a guerra um poderio público que deve fazer reinar a paz, a justiça, a ordem e a felicidade? Como a ilegitimidade poderá produzir a lei? Ao passo que na mesma época a teoria e a história do direito se empenhavam em tecer a continuidade sem ruptura do poder público, a tragédia de Shakespeare, por sua vez, se aferra][6], ao contrário, a essa chaga, a essa espécie de ferida repetida que o corpo da realeza traz, desde que há morte violenta dos reis e adventos de soberanos ilegítimos. Eu creio, portanto, que a tragédia shakespeariana é, ao menos por um de seus eixos, uma espécie de

* O ajustamento do sentido a partir da gravação foi difícil. De fato, as 18 primeiras páginas do manuscrito foram recolocadas no final no desenrolar do curso.

6. O texto entre colchetes foi estabelecido segundo o manuscrito de M. Foucault.



cerimônia, de ritual de memorização dos problemas do direito público. Poderíamos dizer a mesma coisa da tragédia francesa, a de Corneille, e talvez mais ainda da de Racine, justamente. E, aliás, de um modo geral, acaso a tragédia grega também não é sempre, essencialmente, uma tragédia do direito? Eu creio que há dependência fundamental, essencial, entre a tragédia e o direito, entre a tragédia e o direito público, bem como, verossimilmente, há dependência essencial entre o romance e o problema da norma. A tragédia e o direito, o romance e a norma: talvez se devesse olhar tudo isso.

Em todo caso, a tragédia na França no século XVII é, ela também, uma espécie de representação do direito público, uma representação histórico-jurídica do poder público. Com uma diferença, claro – e é essa a diferença fundamental entre ela e Shakespeare (genialidade à parte) –, de um lado, na tragédia clássica francesa em geral só se trata dos reis antigos. Codificação ligada, por certo, à prudência política. Mas, afinal de contas, tampouco se deve esquecer que, entre todas as razões dessa referência à Antiguidade, há o seguinte: o direito monárquico no século XVII na França, e sobretudo sob Luís XIV, considera-se, por sua forma e mesmo pela continuidade de sua história, como situando-se em linha direta com relação às monarquias antigas. É realmente o mesmo tipo de poder e o mesmo tipo de monarquia, é substancial e juridicamente a mesma monarquia que encontramos em Augusto ou Nero, no limite em Pirro e depois em Luís XIV. Por outro lado, na tragédia clássica francesa, há referência à Antiguidade, mas presença também dessa instituição que parece de certo modo limitar os poderes trágicos da tragédia e fazê-la cair num teatro da galantaria e da intriga: a presença da corte. Tragédia da Antiguidade e tragédia da corte. Mas que é a corte, senão precisamente – e isto de uma forma incontestável em Luís XIV –, também aí, uma espécie de aula de direito público? A corte tem essencial-

mente como função constituir, organizar um lugar de manifestação cotidiana e permanente do poder monárquico em seu esplendor. No fundo, a corte é essa espécie de operação ritual permanente, recomeçada dia após dia, que requalifica um indivíduo, um homem particular, como sendo o rei, como sendo o monarca, como sendo o soberano. A corte, em seu ritual monótono, é a operação incessantemente renovada pela qual um homem que se levanta, que passeia, que come, que tem seus amores e suas paixões, é ao mesmo tempo, através disso, a partir disso e sem que nada disso seja de algum modo eliminado, um soberano. Tornar seu amor soberano, tornar sua alimentação soberana, tornar soberanos seu despertar e seu deitar: é nisso que consiste a operação específica do ritual e do cerimonial da corte. E, ao passo que a corte requalifica incessantemente o cotidiano como soberano, como a pessoa de um monarca que é a substância mesma da monarquia, a tragédia faz isso, de certo modo, em sentido inverso: a tragédia desfaz e recompõe, se vocês quiserem, o que o ritual cerimonial da corte estabelece a cada dia.

A tragédia clássica, a tragédia raciniana, o que é que ela faz? Ela tem como função – em todo caso esse é um de seus eixos – constituir o avesso da cerimônia, mostrar a cerimônia rasgada, o momento em que o detentor do poderio público, o soberano, vai-se decompondo aos poucos em homem de paixão, em homem de cólera, em homem de vingança, em homem de amor, de incesto, etc., e em que o problema é saber se, a partir dessa decomposição do soberano em homem de paixão, o rei-soberano poderá renascer e recompor-se: morte e ressurreição do corpo do rei no coração do monarca. E é esse o problema jurídico, muito mais do que psicológico, que é apresentado pela tragédia raciniana. Nessa medida, vocês compreendem bem que Luís XIV, ao pedir a Racine que se tornasse seu historiógrafo, nada mais fazia senão continuar na linha daquilo que era a historiografia da



monarquia até então, ou seja, cantar o próprio poder, mas ao mesmo tempo permitia também a Racine continuar na mesma função que havia exercido quando escrevia tragédias. Solicitava-lhe, no fundo, que escrevesse, como historiógrafo, o quinto ato de uma tragédia feliz, ou seja, a elevação do homem privado, do homem de corte e de coração, até o ponto em que se torna chefe de guerra e monarca, detentor da soberania. Confiar sua historiografia a um poeta trágico não era em absoluto, no fundo, sair da ordem do direito, não era trair de modo algum a velha função da história, que era dizer o direito, e dizer o direito do Estado soberano. Era – por uma necessidade vinculada ao absolutismo do rei – retornar, ao contrário, à função mais pura e mais elementar da historiografia régia, nessa monarquia absoluta da qual não se pode esquecer que, por uma espécie de estranho remergulho no arcaísmo, ela fazia da cerimônia do poder um momento político intenso, e em que a corte, como cerimônia do poder, era uma aula cotidiana de direito público, uma manifestação cotidiana de direito público. Compreende-se que a história do rei possa ter retomado assim sua forma pura, sua forma mágico-poética de certo modo. A história do rei não podia não voltar a ser o canto do poder sobre si mesmo. Logo, absolutismo, cerimonial da corte, ilustração do direito público, tragédia clássica, historiografia do rei: tudo isto, acho eu, pertencia a um mesmo conjunto.

Perdoem-me essas especulações sobre Racine e a historiografia. Pulamos um século (justamente o século que foi inaugurado por Boulainvilliers) e tomamos o derradeiro dos monarcas absolutos com seu derradeiro historiógrafo, Luís XVI e Jacob-Nicolas Moreau, sucessor longínquo de Racine, de quem eu já lhes disse algumas palavras e que era o administrador, o ministro da história que Luís XVI havia nomeado por volta dos anos 1780. Se o compararmos com Racine,

quem é Moreau? Paralelo perigoso, mas que talvez não seja desfavorável a quem vocês acham. Moreau é o defensor erudito de um rei, claro, que terá, em sua vida, um certo número de ocasiões de ser defendido. Defensor, é exatamente esse o papel que ele tem quando é nomeado, lá pela década de 1780 – num momento em que, justamente, os direitos da monarquia são atacados em nome da história, e isto de horizontes bem diferentes, não somente do lado da nobreza, mas dos parlamentares, mas da burguesia também. Foi o momento em que a história se tornou, justamente, o discurso pelo qual cada "nação", entre aspas, e em todo caso cada ordem, cada classe, valoriza seu próprio direito; o momento em que a história se tornou, se vocês preferirem, o discurso geral das lutas políticas. Nesse momento, portanto, criação de um Ministério da História. E é quando vocês me dirão: a história escapou realmente a esse ponto ao Estado, já que se vê, um século depois de Racine, aparecer um historiógrafo que é pelo menos tão ligado ao poder do Estado, já que ele tem verdadeiramente, ele exerce, como acabei de dizer, uma função, se não ministerial, pelo menos administrativa?

De que se tratava então nessa criação, nessa administração central da história? Tratava-se de armar, nessa batalha política, o rei, na medida em que ele não passa, afinal de contas, de uma força dentre outras, e atacada pelas outras. Tratava-se também de tentar estabelecer um tipo de paz imposta nessas lutas histórico-políticas. Tratava-se de codificar de uma vez por todas esse discurso da história para que ele pudesse integrar-se à prática do Estado. Daí as tarefas que haviam sido confiadas a Moreau: cotejar os documentos da administração pública, pô-los à disposição da própria administração pública (primeiro a da fazenda, depois as outras) e, enfim, abrir esses documentos, esse tesouro de documentos, a pessoas que seriam pagas pelo rei para fazer essa pesquisa[7]. Com a diferença, portanto, de que Moreau não é Racine, de que Luís XVI não é Luís XIV, e de que se está longe da descrição cerimoniosa da passagem do Reno – qual é a diferença entre Moreau e Racine, entre a antiga historiografia (a que encontramos em seu ponto, de certo modo, mais puro no final do século XVII) e essa espécie de história de que o Estado está se incumbindo e cujo controle está assumindo no final do século XVIII? Podemos dizer que a história deixou de ser um discurso do Estado sobre si mesmo desde que talvez se tenha largado a historiografia de corte para cair numa historiografia de tipo administrativo? Eu acho que a diferença é considerável e, em todo caso, que requer ser medida.



E aí então, nova digressão, se vocês quiserem. O que distingue o que se poderia denominar a história das ciências da genealogia dos saberes é que a história das ciências se situa essencialmente num eixo que é, em linhas gerais, o eixo conhecimento-verdade, ou, em todo caso, o eixo que vai da estrutura do conhecimento à exigência da verdade. Em contraste com a história das ciências, a genealogia dos saberes se situa num eixo que é diferente, o eixo discurso-poder ou, se vocês preferirem, o eixo prática discursiva-enfrentamento de poder. Ora, parece-me que, quando a aplicamos a esse período privilegiado por carradas de razões, que é o século XVIII, quando a aplicamos a essa área, a essa região, a genealogia dos saberes tem primeiro de desmantelar, antes de mais nada, a problemática das Luzes. Ela tem de desmantelar o que na época (e, aliás, no século XIX e ainda no XX)

7. O resultado desse enorme trabalho realizado por J.-N. Moreau se encontra em *Principes de morale, de politique et de droit public...*, *op. cit.* Para uma ilustração dos critérios utilizados por J.-N. Moreau na preparação desse trabalho, e para a sua história, cf. também o *Plan des travaux littéraires ordonnés par sa Majesté...*, *op. cit.*

foi descrito como o progresso das Luzes, a luta do conhecimento contra a ignorância, da razão contra as quimeras, da experiência contra os preconceitos, dos raciocínios contra o erro, etc. Tudo isso, que foi descrito e simbolizado como a caminhada do dia dissipando a noite, é disso que é preciso, acho eu, livrar-se: [é preciso, em compensação,] perceber no curso do século XVIII, em vez dessa relação entre dia e noite, entre conhecimento e ignorância, algo muito diferente: um imenso e múltiplo combate, não, pois, entre conhecimento e ignorância, mas um imenso e múltiplo combate *dos* saberes uns contra os outros – dos saberes que se opõem entre si por sua morfologia própria, por seus detentores inimigos uns dos outros e por seus efeitos de poder intrínsecos.

Vou usar aqui um ou dois exemplos que me afastarão provisoriamente da história – o problema, se vocês preferirem, do saber técnico, tecnológico. Costuma-se dizer que o século XVIII é o século de emergência dos saberes técnicos. De fato, o que se passou no século XVIII foi algo muito diferente. Primeiro, a existência plural, polimorfa, múltipla, dispersa, de saberes diferentes, que existiam com suas diferenças conforme as regiões geográficas, conforme o porte das empresas, das oficinas, etc. – estou falando de conhecimentos tecnológicos, não é? –, conforme as categorias sociais, a educação, a riqueza daqueles que os detinham. E tais saberes estavam em luta uns com os outros, uns diante dos outros, numa sociedade em que o segredo do saber tecnológico valia riqueza e em que a independência desses saberes, uns em relação aos outros, significava também a independência dos indivíduos. Portanto, saber múltiplo, saber-segredo, saber que funciona como riqueza e como garantia de independência: era nesse fracionamento que funcionava o saber tecnológico. Ora, à medida que se desenvolveram tanto as forças de produção quanto as demandas econômicas, o valor desses saberes aumentou, a luta desses saberes uns com relação aos outros, as delimitações de independência, as exigências de segredo, tornaram-se mais fortes e, de certo modo, mais tensas. Nessa mesma ocasião, desenvolveram-se processos de anexação, de confisco, de apropriação dos saberes menores, mais particulares, mais locais, mais artesanais, pelos maiores, eu quero dizer os mais gerais, os mais industriais, aqueles que circulavam mais facilmente; uma espécie de imensa luta econômico-política em torno dos saberes, a propósito desses saberes, a propósito da dispersão e da heterogeneidade deles; imensa luta em torno das induções econômicas e dos efeitos de poder ligados à posse exclusiva de um saber, à sua dispersão e ao seu segredo. É nesta forma de saberes múltiplos, independentes, heterogêneos e secretos que se deve pensar o que foi chamado de desenvolvimento do saber tecnológico do século XVIII; é nessa forma de multiplicidade, e não no progresso do dia sobre a noite, do conhecimento sobre a ignorância.



Ora, nessas lutas, nessas tentativas de anexação que são ao mesmo tempo tentativas de generalização, o Estado vai intervir, direta ou indiretamente, mediante, acho eu, quatro procedimentos. Primeiro, a eliminação, a desqualificação daquilo que se poderia chamar de pequenos saberes inúteis e irredutíveis, economicamente dispendiosos; eliminação e desqualificação, portanto. Segundo, normalização desses saberes entre si, que vai permitir ajustá-los uns aos outros, fazê-los comunicar-se entre si, derrubar as barreiras do segredo e das delimitações geográficas e técnicas, em resumo, tornar intercambiáveis não só os saberes, mas também aqueles que os detêm; normalização, pois, desses saberes dispersos. Terceira operação: classificação hierárquica desses saberes que permite, de certo modo, encaixá-los uns nos outros, desde os mais específicos e mais materiais, que serão ao mesmo tempo os saberes subordinados, até as formas mais gerais, até os saberes mais formais, que serão a um só tempo as

formas envolventes e diretrizes do saber. Portanto, classificação hierárquica. E, enfim, a partir daí, possibilidade da quarta operação, de uma centralização piramidal, que permite o controle desses saberes, que assegura as seleções e permite transmitir a um só tempo de baixo para cima os conteúdos desses saberes, e de cima para baixo as direções de conjunto e as organizações gerais que se quer fazer prevalecer.

A esse movimento de organização dos saberes tecnológicos correspondeu toda uma série de práticas, de empreendimentos, de instituições. A *Enciclopédia*, por exemplo. Habituaram-se a ver na *Enciclopédia* apenas seu lado de oposição política ou ideológica à monarquia e a uma forma, pelo menos, de catolicismo. De fato, seu interesse tecnológico não deve ser atribuído a um materialismo filosófico, mas realmente a uma operação, a um só tempo política e econômica, de homogeneização dos saberes tecnológicos. As grandes investigações sobre os métodos do artesanato, sobre as técnicas metalúrgicas, sobre a extração mineira, etc. – essas grandes investigações que se desenvolveram desde meados até o fim do século XVIII – corresponderam a esse empreendimento de normalização dos saberes técnicos. A existência, a criação ou o desenvolvimento de grandes escolas, como a das Minas ou das Obras Públicas, etc., permitiram estabelecer níveis, cortes, estratos, ao mesmo tempo qualitativos e quantitativos, entre os diferentes saberes, o que permitiu a hierarquização deles. E, enfim, o corpo de inspetores, que em toda a superfície do reino deram informações e conselhos para a organização e a utilização desses saberes técnicos, assegurou a função de centralização. Poderíamos dizer a mesma coisa também – usei o exemplo dos saberes técnicos – a propósito do saber médico. Toda a segunda metade do século XVIII viu desenvolver-se todo um trabalho de homogeneização, normalização, classificação e centralização, ao mesmo tempo, do saber médico. Como conferir um conteúdo e uma forma ao saber médico, como impor regras homogêneas à prática dos tratamentos, como impor essas regras à população, menos, aliás, para fazê-la compartilhar esse saber do que para torná-lo aceitável a ela? Isso foi a criação dos hospitais, dos dispensários, da Sociedade Real de Medicina, a codificação da profissão médica, toda uma enorme campanha de higiene pública, toda uma enorme campanha também sobre a higiene dos recém-nascidos e das crianças, etc.[8]



No fundo, em todos esses empreendimentos, dos quais eu lhes citei somente dois exemplos, tratava-se de quatro coisas: seleção, normalização, hierarquização e centralização. São essas as quatro operações que podemos ver em andamento num estudo um pouco detalhado daquilo que é denominado o poder disciplinar[9]. O século XVIII foi o século do disciplinamento dos saberes, ou seja, da organização interna de cada saber como uma disciplina tendo, em seu campo próprio, a um só tempo critérios de seleção que permitem descartar o falso saber, o não-saber, formas de normalização e de homogeneização dos conteúdos, formas de hierarquização e, enfim, uma organização interna de centralização desses saberes em torno de um tipo de axiomatização de fato. Logo, organização de cada saber como disciplina e, de outro lado, escalonamento desses saberes assim disciplinados do interior, sua intercomunicação, sua distribuição, sua hierar-

8. Sobre os procedimentos de normalização no saber médico, podemos citar o conjunto dos textos de M. Foucault que vão de *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (Paris, PUF, 1963) às conferências brasileiras sobre a história da medicina em 1974 (cf. *Dits et écrits*, III, nos 170, 196 e 229) e, enfim, à análise do policiamento médico em "La politique de la santé au XVIIIe siècle" (1976 e 1979) (*in Dits et écrits*, III, nos 168 e 257).

9. Sobre o poder disciplinar e seus efeitos sobre o saber, ver em particular *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

quização recíproca numa espécie de campo global ou de disciplina global a que chamam precisamente *a* "ciência". A ciência não existia antes do século XVIII. Existiam ciências, existiam saberes, existia também, se vocês quiserem, a filosofia. A filosofia era justamente o sistema de organização, ou melhor, de comunicação, dos saberes uns em relação aos outros – e é nesta medida que ela podia ter um papel efetivo, real, operacional, no interior do desenvolvimento dos conhecimentos. Aparece agora, com o disciplinamento dos saberes, em sua singularidade polimorfa, ao mesmo tempo o fato e a regra que agora estão incorporados na nossa cultura e que se chama "ciência". Desaparece, creio eu, nesse momento, e pelo mesmo motivo, de um lado o papel ao mesmo tempo fundamental e fundador da filosofia. A filosofia, daí em diante, já não terá nenhum papel efetivo para desempenhar no interior da ciência e dos processos de saber. Desaparece ao mesmo tempo, e reciprocamente, a *mathesis*, como projeto de uma ciência universal que serviria tanto de instrumento formal quanto de fundamento rigoroso a todas as ciências. A ciência, como domínio geral, como policiamento disciplinar dos saberes, tomou o lugar tanto da filosofia quanto da *mathesis*. E doravante ela vai formular problemas específicos ao policiamento disciplinar dos saberes: problemas de classificação, problemas de hierarquização, problemas de vizinhança, etc.

Dessa mudança considerável do disciplinamento dos saberes e do abandono, em conseqüência, tanto do discurso filosófico operante na ciência quanto do projeto interno às ciências de *mathesis*, o século XVIII só tomou consciência, vocês sabem, sob a forma de um progresso da razão. Mas eu acho que apreendendo bem que, sob aquilo que se denominou o progresso da razão, o que se passava era o disciplinamento de saberes polimorfos e heterogêneos, é que se pode compreender certo número de coisas. Primeiro, o aparecimento da Universidade. É claro, não o aparecimento no sentido estrito, já que as universidades tinham sua função, seu papel e sua existência muito antes. Mas, a partir do fim do século XVIII e do início do século XIX – a criação da universidade napoleônica se situa precisamente aí –, aparece algo que é como uma espécie de grande aparelho uniforme dos saberes, com suas diferentes categorias e seus diferentes prolongamentos, seu escalonamento e seus pseudópodes. A universidade tem sobretudo uma função de seleção, não tanto das pessoas (afinal de contas, isso não é muito importante, essencialmente), mas dos saberes. O papel da seleção, ela o exerce com essa espécie de monopólio de fato, mas também de direito, que faz que um saber que não nasceu, que não se formou no interior dessa espécie de campo institucional, com limites aliás relativamente instáveis, mas que constitui em linhas gerais a universidade, os organismos oficiais de pesquisa, fora disso, o saber em estado selvagem, o saber nascido alhures, se vê automaticamente, logo de saída, se não totalmente excluído, pelo menos desclassificado *a priori*. Desaparecimento do cientista-amador: é um fato conhecido nos séculos XVIII-XIX. Portanto: papel de seleção da universidade, seleção dos saberes; papel de distribuição do escalonamento, da qualidade e da quantidade dos saberes em diferentes níveis; esse é o papel do ensino, com todas as barreiras que existem entre os diferentes escalões do aparelho universitário; papel de homogeneização desses saberes com a constituição de uma espécie de comunidade científica com estatuto reconhecido; organização de um consenso; e, enfim, centralização, mediante o caráter direto ou indireto, de aparelhos de Estado. Compreende-se o aparecimento, pois, de algo como a universidade, com seus prolongamentos e suas fronteiras incertas, no início do século XIX, a partir do momento em que, justamente, se operou esse pôr em disciplina os saberes, esse disciplinamento dos saberes.

Segundo fato que se pode compreender a partir daí: o que seria como que uma mudança na forma do dogmatismo. A partir do momento em que ocorre uma forma de controle no mecanismo, portanto na disciplina interna dos saberes, mediante um aparelho a isso destinado; a partir do momento em que se tem essa forma de controle, vocês compreendem que se pode perfeitamente renunciar a algo que seria a ortodoxia dos enunciados. Ortodoxia onerosa, já que essa velha ortodoxia, esse princípio, que funcionava como modo de funcionamento religioso, eclesiástico, de controle sobre o saber, tinha de acarretar a condenação, a exclusão de certo número de enunciados que eram cientificamente verdadeiros e cientificamente fecundos. Essa ortodoxia – que incidia sobre os próprios enunciados, que selecionava os que eram conformes e os que não eram conformes, os que eram aceitáveis e os que não eram aceitáveis –, a disciplina, o disciplinamento interno dos saberes que é implantado no século XVII vai substituir essa ortodoxia por outra coisa: um controle que não incide, pois, sobre o conteúdo dos enunciados, sobre sua conformidade ou não com certa verdade, mas sobre a regularidade das enunciações. O problema será saber quem falou e se era qualificado para falar, em que nível se situa esse enunciado, em que conjunto se pode colocá-lo, em que e em que medida ele é conforme a outras formas e a outras tipologias de saber. Isso permite ao mesmo tempo, de um lado, um liberalismo num sentido, se não indefinido, pelo menos muito mais amplo quanto ao próprio conteúdo dos enunciados e, do outro, um controle infinitamente mais rigoroso, mais abrangente, mais amplo em sua superfície de apoio, no nível mesmo dos procedimentos da enunciação. E, com isso, deduz-se daí naturalmente uma possibilidade de rotação muito maior dos enunciados, um desgaste muito mais rápido das verdades; daí um desbloqueio epistemológico. Assim como a ortodoxia incidente sobre o



conteúdo dos enunciados pôde ser um obstáculo à renovação do estoque dos saberes científicos, assim também, em compensação, o disciplinamento no nível das enunciações permitiu uma velocidade de renovação dos enunciados muito maior. Passou-se, se vocês preferirem, da censura dos enunciados para a disciplina da enunciação, ou ainda, da ortodoxia para algo a que eu chamaria a "ortologia", e que é a forma de controle que se exerce agora a partir da disciplina.

Bem! Eu me perdi um pouco em tudo isso... Estudamos, pudemos mostrar, como as técnicas disciplinares de poder[10], consideradas em seu nível mais tênue, mais elementar, consideradas no nível do próprio corpo dos indivíduos, haviam conseguido mudar a economia política do poder, haviam-lhe modificado os aparelhos; como também essas técnicas disciplinares de poder incidentes sobre o corpo haviam provocado não só um acúmulo de saber, mas também individuado domínios de saber possíveis; e, depois, como as disciplinas de poder aplicadas aos corpos haviam feito sair desses corpos sujeitados algo que era uma alma-sujeito, um "eu", uma psique, etc. Tudo isto, tentei estudar no ano passado[11]. Eu penso que agora deveríamos estudar como ocorreu uma outra forma de disciplinamento, de pôr em disciplina, contemporâneo do primeiro, que não incide sobre os corpos mas incide sobre os saberes. E poderíamos mostrar, acho eu, como esse disciplinamento incidente sobre os saberes provocou um desbloqueio epistemológico, uma nova forma, uma nova regularidade na proliferação dos saberes. Poderíamos mostrar como esse disciplinamento organizou um novo modo de relação entre poder e saber. Poderíamos

10. Cf. em especial o curso no Collège de France, anos 1971-1972: *Théories et institutions pénales* e 1972-1973: *La société punitive*, no prelo.

11. Cf. o curso no Collège de France, anos 1974-1975: *Les anormaux*, no prelo.

mostrar, enfim, como, a partir desses saberes disciplinados, apareceu uma regra nova que já não é a regra da verdade, mas a regra da ciência.

Tudo isto nos afasta um pouco da historiografia do rei, de Racine e de Moreau. Poderíamos retomar a análise (mas não o farei aqui) e mostrar como, no momento em que, justamente, a história, o saber histórico, entrava num campo geral de combate, a história se encontrava, mas por outras razões, na mesma situação, no fundo, que esses saberes tecnológicos de que eu lhes falava há pouco. Tais saberes tecnológicos, em sua dispersão, em sua morfologia própria, em sua regionalização, em seu caráter local, com o segredo que os rodeava, eram a um só tempo o motivo e o instrumento de uma luta econômica e de uma luta política; e, nessa luta geral dos saberes tecnológicos uns contra os outros, o Estado interviera com uma função, com um papel de disciplinamento: ou seja, a um só tempo, de seleção, de homogeneização, de hierarquização, de centralização. E o saber histórico, por sua vez, por razões totalmente diferentes, entrou, aproximadamente na mesma época, num campo de lutas e de batalhas. Não mais por razões diretamente econômicas, mas por razões de luta, e de luta política. Quando, de fato, o saber histórico, que até então fizera parte desse discurso que o Estado, ou o poder, fazia sobre si mesmo, quando ele foi enucleado em relação a esse poder e quando se tornou um instrumento de luta política, ao longo de todo o século XVIII, da mesma forma e pela mesma razão houve tentativa, de parte do poder, de retomá-lo e de disciplíná-lo. A criação, no fim do século XVIII, de um Ministério da História, a criação do grande acervo de arquivos que, aliás, ia se tornar a École des Chartes* no século XIX, aproximadamente contemporânea da criação da Escola de Minas, da Escola de Obras Públicas – a Escola de Obras Públicas é um pouco diferente, pouco importa – corresponde, também ela, a esse disciplinamento do saber. Trata-se, para o poder monárquico, de disciplinar o saber histórico, os saberes históricos, e de estabelecer assim um saber de Estado. Só que, com esta diferença em relação ao saber científico: que, na mesma medida em que a história era realmente – acho eu – um saber essencialmente antiestatal, entre a história disciplinada pelo Estado, tornada conteúdo do ensino oficial, e essa história ligada às lutas, como consciência dos sujeitos em luta, houve um enfrentamento perpétuo. O enfrentamento não foi reduzido pelo disciplinamento. Enquanto, na ordem da tecnologia, pode-se dizer que, em linhas gerais, o disciplinamento operado no decorrer do século XVIII foi eficaz e bem-sucedido, em compensação, no que se refere ao saber histórico, houve disciplinamento, mas esse disciplinamento não só não impediu, mas acabou fortalecendo, através de todo um jogo de lutas, de confiscos, de contestações recíprocas, a história não estatal, a história descentralizada, a história dos sujeitos em luta. E, nesta medida, vocês têm perpetuamente dois níveis de consciência e de saber histórico, dois níveis, claro, que vão ficar cada vez mais defasados um em relação ao outro. Mas essa defasagem jamais impedirá a existência de um e de outro: de uma parte, um saber efetivamente disciplinado sob forma de disciplina histórica, de outra, uma consciência histórica polimorfa, dividida e combatente, que nada mais é que o outro aspecto, a outra face da consciência política. É um pouco dessas coisas, já no fim do século XVIII e no início do século XIX, que eu tentarei lhes falar.

* Escola superior destinada à formação de especialistas em documentos antigos. (N. do T.)

# AULA DE 3 DE MARÇO DE 1976

*Generalização tática do saber histórico. – Constituição, Revolução e história cíclica. – O selvagem e o bárbaro. – Três filtragens do bárbaro: táticas do discurso histórico. – Questões de método: o campo epistêmico e o anti-historicismo da burguesia. – Reativação do discurso histórico na Revolução. – Feudalismo e romance gótico.*

A última vez, eu lhes mostrei como fora formado, constituído, um discurso histórico-político, um campo histórico-político em torno da reação nobiliária do início do século XVIII. Agora eu gostaria de me colocar noutro ponto do tempo, ou seja, ao redor da Revolução Francesa, num dado momento em que se pode apreender, creio eu, dois processos. De uma parte, vê-se como esse discurso, que fora originalmente ligado à reação nobiliária, se generalizou, não tanto, não somente pelo fato de que se teria tornado a forma de certo modo regular, canônica, do discurso histórico, mas também na medida em que se tornou um instrumento tático que já não era utilizável somente pela nobreza, e sim, em última análise, numa estratégia ou noutra. O saber histórico, de fato, ao longo do século XVIII, claro que por meio de certo número de modificações nas proposições fundamentais, tornou-se por fim uma espécie de arma discursiva utilizável, exibível por todos os adversários do campo político. Em suma, eu gostaria de lhes mostrar como esse discurso histórico não deve ser tomado como a ideologia ou o produto ideológico da nobreza e de sua posição de classe, e que

não é de ideologia que se trata; trata-se de outra coisa, que tento justamente identificar, e que seria, se vocês quiserem, a tática discursiva, um dispositivo de saber e de poder que, precisamente, enquanto tática, pode ser transferível e se torna finalmente a lei de formação de um saber e, ao mesmo tempo, a forma comum à batalha política. Logo, generalização do discurso da história, mas enquanto tática.

O segundo processo que vemos delinear-se no momento da Revolução é o modo como essa tática abriu-se em três direções, correspondentes a três batalhas diferentes, que acabaram produzindo três táticas, também elas diferentes: uma que é centrada nas nacionalidades, e que vai se encontrar essencialmente em continuidade, de um lado, com os fenômenos da língua, e, por conseguinte, com a filologia; a outra que é centrada nas classes sociais, tendo como fenômeno central a dominação econômica: por conseguinte, relação fundamental com a economia política; enfim, uma terceira direção, que dessa feita vai ser centrada não mais nas nacionalidades, nem nas classes, mas na raça, tendo, como fenômeno central, as especificações e seleções biológicas; portanto, continuidade entre esse discurso histórico e a problemática biológica. Filologia, economia política, biologia. Falar, trabalhar, viver[1]. É tudo isso que vamos ver reinvestir-se ou rearticular-se em torno desse saber histórico e das táticas que lhe são ligadas.

A primeira coisa de que gostaria de lhes falar hoje é, pois, dessa generalização tática do saber histórico: de que forma ela se deslocou de seu lugar de nascimento, que era a

1. Trata-se aqui, visivelmente, da retomada e da reformulação "genealógica" dos campos do saber e das formas de discursividade cuja análise "arqueológica" Michel Foucault havia desenvolvido em *Les mots et les choses* (*op. cit.*).



reação nobiliária no início do século XVIII, para se tornar esse instrumento geral de todas as lutas políticas, de qualquer ponto de vista que as consideremos, do fim do século XVIII? Primeira questão, razão dessa polivalência tática: como e por que esse instrumento tão específico, esse discurso afinal tão singular, que consistia em cantar o louvor dos invasores, pôde se tornar um instrumento geral nas táticas e nos enfrentamentos políticos do século XVIII?

Eu creio que a razão disso, podemos encontrá-la na direção que se segue. Portanto, Boulainvilliers fizera da dualidade nacional o princípio de inteligibilidade da história. Inteligibilidade queria dizer três coisas. Tratava-se primeiro, para Boulainvilliers, de descobrir o conflito inicial (batalha, guerra, conquista, invasão, etc.), o conflito inicial, o núcleo belicoso do qual podiam derivar as outras batalhas, as outras lutas, todos os outros enfrentamentos, seja a título de conseqüência direta, seja por uma série de deslocamentos, de modificações, de reviravoltas nas relações de força. Logo, uma espécie de grande genealogia das lutas através de todos os diferentes combates que haviam sido registrados pela história. Como descobrir a luta fundamental, como reatar o fio estratégico de todas essas batalhas? A inteligibilidade histórica que Boulainvilliers queria introduzir significava igualmente que se tratava não só de descobrir essa batalha nuclear fundamental e a maneira pela qual os outros combates derivavam dela, mas que cumpria também localizar as traições, as alianças antinaturais, as astúcias de uns e as covardias dos outros, todas as preterições, todos os cálculos inconfessáveis, todos os imperdoáveis esquecimentos que haviam tornado possível essa transformação e, ao mesmo tempo, de certo modo, a adulteração dessa relação de força e desse enfrentamento fundamentais. Tratava-se de fazer um tipo de grande exame histórico ("de quem é o erro?"), e, portanto,

não só de reatar o fio estratégico, mas também de traçar, através da história, a linha às vezes sinuosa, mas ininterrupta, das partilhas morais. Terceiro, essa inteligibilidade histórica queria dizer outra coisa: tratava-se, para além de todos esses deslocamentos táticos, para além de todas essas malversações histórico-morais, de redescobrir, de trazer outra vez à luz, certa relação de força que fosse a um só tempo a boa e a verdadeira. A verdadeira relação de força – no sentido de que se tratava de redescobrir certa relação de força que não era ideal, que era real, que era efetivamente registrada, inserida pela história no decorrer de certa prova de força decisiva que fora, nessa ocorrência, a invasão da Gália pelos francos. Logo, uma certa relação de força que fosse historicamente verdadeira, historicamente real, e, em segundo lugar, que fosse uma boa relação de força, porque ela seria desembaraçada de todas as alterações que as traições, os diferentes deslocamentos a fizeram sofrer. O tema dessa busca de inteligibilidade histórica era este: tratava-se de redescobrir um estado de coisas que fosse um estado de força em sua retidão original. E, esse projeto, vocês o encontram formulado claramente por Boulainvilliers e por seus sucessores. Boulainvilliers dizia, por exemplo: trata-se de lembrar nossos usos presentes em sua verdadeira origem, de descobrir os princípios do direito comum da nação e de examinar o que foi mudado na seqüência do tempo. E du Buat-Nançay, um pouco mais tarde, deveria dizer: é de acordo com o conhecimento do espírito primitivo do governo que se deve revigorar certas leis, moderar aquelas cujo vigor excessivo poderia alterar o equilíbrio, restabelecer a harmonia e as relações.

Portanto, três tarefas nessa [espécie] de projeto de análise da inteligibilidade da história: reatar o fio estratégico, traçar o fio das divisões morais e restabelecer a retidão de algo a que se pode chamar o ponto constituinte da política e



da história, o momento de constituição do reino. Eu digo "ponto constituinte", "momento de constituição", para evitar um pouco, sem todavia apagá-la totalmente, a palavra "constituição". De fato, é mesmo de constituição, vocês estão vendo, que se trata: faz-se história para restabelecer a constituição, mas a constituição de modo algum entendida como um conjunto explícito de leis que teriam sido formuladas em dado momento. Tampouco se trata de reencontrar uma espécie de convenção jurídica fundadora, que teria sido acertada, no tempo ou no arquitempo, entre o rei, entre o soberano e seus súditos. Trata-se de reencontrar algo que tem, portanto, consistência e situação histórica; que não é tanto da ordem da lei quanto da ordem da força; que não é tanto da ordem do escrito quanto da ordem do equilíbrio. Algo que é uma constituição, mas quase como a entenderiam os médicos, ou seja: relação de força, equilíbrio e jogos de proporções, dissimetria estável, desigualdade congruente. É de tudo isso que falavam os médicos do século XVIII quando evocavam a "constituição"[2]. Essa idéia de constituição, na literatura histórica que se vê formar-se em torno da reação nobiliária, é, de certo modo, médica e militar ao mesmo tempo: relação de força entre o bem e o mal, relação de força também entre os adversários. Esse momento constituinte que se trata de reencontrar, deve-se alcançá-lo pelo conhecimento e pelo restabelecimento de uma relação de força fundamental. Trata-se de instaurar uma constituição que seja acessível não pelo restabelecimento de velhas leis, mas por algo que seria

2. A doutrina médica da "constituição" tem uma longa história, mas aqui M. Foucault se refere decerto à teoria anatomopatológica formulada no século XVIII, a partir de Sydenham, Le Brun, Bordeu, e que será desenvolvida, na primeira metade do século XIX, por Bichat e pela Escola de Paris (cf. *Naissance de la clinique*, *op. cit.*).

uma revolução das forças – revolução no sentido em que, precisamente, se trata de passar do auge da noite para o auge do dia, do ponto mais baixo para o ponto mais alto. O que foi possível, a partir de Boulainvilliers – e eu acho que é isso o fundamental –, foi o acoplamento dessas duas noções, a de constituição e a de revolução. Enquanto na literatura histórico-jurídica, que fora essencialmente a dos parlamentares, entendia-se por constituição essencialmente as leis fundamentais do reino, ou seja, um aparelho jurídico, alguma coisa da ordem da convenção, ficava evidente que essa volta da constituição só podia ser o restabelecimento, de certo modo decisório, das leis trazidas de volta à plena luz. A partir do momento, ao contrário, em que a constituição já não é uma estrutura jurídica, um conjunto de leis, mas uma relação de força, fica muito claro que essa relação não pode ser restabelecida a partir do nada; só se pode restabelecê-la se existir algo como um movimento cíclico da história, se existir, em todo caso, algo que permita fazer a história girar em torno de si mesma e trazê-la de volta a seu ponto inicial. Em conseqüência, vocês vêem que se reintroduz aí, com essa idéia de uma constituição que é médico-militar, ou seja, relação de força, algo como uma filosofia da história cíclica, a idéia, em todo caso, de que a história se desenvolve de acordo com círculos. E, por isso, eu digo que essa idéia "se introduz". Para dizer a verdade, ela se reintroduz ou, se vocês preferirem, o velho tema milenarista da volta das coisas se acopla a um saber histórico articulado.

Essa filosofia da história como filosofia do tempo cíclico se torna possível a partir do século XVIII, desde que se puseram em ação as duas noções, de constituição e de relação de força. Com efeito, em Boulainvilliers, vocês vêem aparecer, creio que pela primeira vez, no interior de um discurso histórico articulado, a idéia de uma história cíclica. Os impé-



rios, dizia Boulainvilliers, crescem e caem em decadência da forma como a luz do sol ilumina o território[3]. Revolução solar, revolução da história: vocês vêem que as duas coisas agora estão ligadas. Portanto, temos esse par, esse vínculo de três temas – constituição, revolução, história cíclica: aí está, se vocês quiserem, um dos aspectos do instrumento tático que Boulainvilliers inventara.

Segundo aspecto: procurando o ponto constituinte – que seja bom e verdadeiro – na história, o que é que Boulainvilliers quer fazer? Trata-se, para ele, de recusar procurar esse ponto constituinte na lei, claro, mas também de recusar procurá-lo na natureza: antijuridicismo (é do que acabei de lhes falar há pouco), mas igualmente antinaturalismo. O grande adversário de Boulainvilliers e de seus sucessores será a natureza, será o homem natural; ou ainda, se vocês preferirem, o grande adversário desse gênero de análise (e é nisso

3. Em *Essai sur la noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et abaissement* (obra redigia por volta de 1700 e editada em 1730 *in Continuation des mémoires de littérature...*, t. IX, *op. cit.*), a propósito do "declínio", da "decadência" da antiga Roma, Boulainvilliers reconhece que esse é "um destino comum a todos os Estados de longa duração", e acrescenta: "... o mundo é o joguete de uma sucessão contínua; por que a nobreza e suas vantagens estariam fora da regra comum?" Não obstante, a propósito dessa sucessão, ele pensa que "dos nossos muitos filhos, alguém abrirá essa obscuridade em que vivemos para devolver ao nosso nome seu antigo brilho" (p. 85). Quanto à idéia de ciclo, encontramo-la mais na mesma época em *Scienza nuova* (Nápoles, 1725) de G. B. Vico. Em *Astrologia mondiale* (1711) de Boulainvilliers, editada por Renée Simon em 1949, é formulada a idéia "pré-hegeliana", poderíamos dizer, da "transferência das monarquias de uma região e de uma nação para outra". Trata-se aí, para Boulainvilliers, de uma "ordem" que "não tem, todavia, nada de fixo, porquanto não há sociedade sempre duradoura e os Impérios mais vastos e mais temidos estão sujeitos a destruir-se por meios iguais àqueles que os formaram; muitas vezes nascem outras sociedades, no próprio seio deles, que usam por seu turno de força e de persuasão, fazem conquistas sobre as antigas e as sujeitam por sua vez" (pp. 141-2).

também que as análises de Boulainvilliers vão se tornar instrumentais e táticas), é o homem natural, é o selvagem, entendido em dois sentidos: o selvagem, bom ou mau, esse homem natural que os juristas ou os teóricos do direito criaram, antes da sociedade, para constituir a sociedade, como elemento a partir do qual o corpo social podia constituir-se. Procurando o ponto da constituição, Boulainvilliers e seus sucessores não tentavam reencontrar esse selvagem, anterior, de certo modo, ao corpo social. O que eles também querem conjurar é esse outro aspecto do selvagem, esse outro homem natural que é o elemento ideal, inventado pelos economistas, esse homem que não tem história nem passado, que só é movido por seu interesse e que troca o produto de seu trabalho por outro produto. O que o discurso histórico-político de Boulainvilliers e de seus sucessores quis, pois, conjurar foi, a um só tempo, o selvagem teórico-jurídico, o selvagem saído de suas florestas para contratar e fundar a sociedade, e foi igualmente o selvagem *homo oeconomicus* que é destinado à troca e ao escambo. Esse par, no fundo, do selvagem e da troca é, creio eu, absolutamente fundamental, não só no pensamento jurídico, não só na teoria do direito no século XVIII; mas é também esse par do selvagem e da troca que vamos encontrar continuamente, desde o século XVIII e a teoria do direito até a antropologia dos séculos XIX e XX. No fundo, esse selvagem, nesse pensamento jurídico do século XVIII, bem como no pensamento antropológico dos séculos XIX e XX, é essencialmente o homem da troca; é o trocador, o trocador dos direitos ou o trocador dos bens. Enquanto trocador dos direitos, ele funda a sociedade e a soberania. Enquanto trocador dos bens, ele constitui um corpo social que é, ao mesmo tempo, um corpo econômico. Desde o século XVIII, o selvagem é o sujeito da troca elementar. Pois bem, foi no fundo contra esse selvagem (cuja importância era grande na teoria jurídica do século XVIII) que o



discurso histórico-político, inaugurado por Boulainvilliers, construiu uma outra personagem, que é tão elementar, se vocês quiserem, quanto o selvagem dos juristas (e logo dos antropologistas), mas que é constituído de modo muito diferente. Esse adversário do selvagem é o bárbaro.

O bárbaro se opõe ao selvagem, mas de que maneira? Primeiro, nisto: no fundo, o selvagem é sempre selvagem na selvageria, com outros selvagens; assim que está numa relação de tipo social, o selvagem deixa de ser selvagem. Em compensação, o bárbaro é alguém que só se compreende e que só se caracteriza, que só pode ser definido em comparação a uma civilização, fora da qual ele se encontra. Não há bárbaro, se não há em algum lugar um ponto de civilização em comparação ao qual o bárbaro é exterior e contra o qual ele vem lutar. Um ponto de civilização – que o bárbaro despreza, que o bárbaro inveja – em comparação ao qual o bárbaro se encontra numa relação de hostilidade e de guerra permanente. Não há bárbaro sem uma civilização que ele procura destruir e da qual procura apropriar-se. O bárbaro é sempre o homem que invade as fronteiras dos Estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades. O bárbaro, diferentemente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza ao qual pertence. Ele só surge contra um pano de fundo de civilização, contra o qual vem se chocar. Ele não entra na história fundando uma sociedade, mas penetrando, incendiando e destruindo uma civilização. Portanto, eu creio que o primeiro ponto, a diferença entre o bárbaro e o selvagem, é essa relação com uma civilização, portanto com uma história prévia. Não há bárbaro sem uma história prévia, que é a da civilização que ele vem incendiar. E, de outra parte, o bárbaro não é o vetor de trocas, como o selvagem. O bárbaro é essencialmente vetor de algo muito diferente da troca: é o vetor de dominação. O bárbaro, diferentemente do selvagem, se apodera, se apropria; pratica não a

ocupação primitiva do solo, mas a rapina. Isto quer dizer que sua relação de propriedade é sempre secundária: sempre se apodera apenas de uma propriedade prévia; da mesma forma, põe os outros a seu serviço, manda outros cultivarem a terra, manda cuidarem de seus cavalos, prepararem suas armas, etc. Sua liberdade, também ela, só repousa na liberdade perdida dos outros. E, na relação que mantém com o poder, o bárbaro, diferentemente do selvagem, jamais cede sua liberdade. O selvagem é aquele que tem entre as mãos uma espécie de superabundância de liberdade, que ele acaba cedendo para garantir sua vida, sua segurança, sua propriedade, seus bens. O bárbaro, por sua vez, nunca cede sua liberdade. E, quando se atribui um poder, quando se atribui um rei, quando elege um chefe, ele o faz não, em absoluto, para diminuir sua própria parte de direitos, mas, ao contrário, para multiplicar sua força, para ficar mais forte em suas rapinas, para ficar mais forte em seus roubos e em seus estupros, para ser um invasor mais certo de sua própria força. É como multiplicador de sua própria força individual que o bárbaro instala um poder. Isto quer dizer que o modelo de governo, para o bárbaro, é um governo necessariamente militar, que não repousa em absoluto nesses contratos de cessão civil que caracterizam o selvagem. Foi essa personagem do bárbaro que, acho eu, a história do tipo da de Boulainvilliers pôs em cena no século XVIII.

Compreende-se então muito bem por que o selvagem, apesar de tudo, mesmo quando se lhe reconhecem algumas maldades e alguns defeitos, no pensamento jurídico-antropológico de nossos dias e até nas utopias bucólicas e americanas que encontramos agora, o selvagem, como vocês sabem, é sempre bom. E como não seria bom, já que tem precisamente como função trocar, dar – dar, é claro, da melhor maneira possível para seus interesses, mas numa forma de reciprocidade em que reconhecemos, se vocês quiserem, a



forma aceitável, e jurídica, da bondade? O bárbaro, em compensação, não pode não ser mau e maldoso, mesmo que se lhe reconheçam qualidades. Ele só pode ser cheio de arrogância e desumano, já que não é, justamente, o homem da troca e da natureza; ele é o homem da história, é o homem da pilhagem e do incêndio, é o homem da dominação. "Um povo altivo, brutal, sem pátria, sem lei", dizia Mably (que, porém, amava muito os bárbaros); ele tolera violências atrozes, pois para ele elas estão na ordem das coisas públicas[4]. No bárbaro, a alma é grande, nobre e altiva, mas sempre associada à velhacaria e à crueldade (tudo isto está em Mably). De Bonneville dizia, falando dos bárbaros: "esses aventureiros [...] só respiram a guerra [...] a espada era o direito deles e eles o exerciam sem remorsos"[5]. E Marat, também ele grande amigo dos bárbaros, os diz "pobres, grosseiros, sem comércio, sem artes, mas livres"[6]. Homem da natureza, o bárbaro? Sim e não. Não, no sentido de que está sempre ligado a uma história (e a uma história prévia). O bárbaro surge contra o pano de fundo de história. E, se ele se reporta à natureza, dizia du Buat-Nançay (que visava ao seu inimigo íntimo, Montesquieu), se é o homem natural, é que a

4. "Um povo altivo, brutal, sem pátria, sem lei [...] Os franceses podiam tolerar, da parte de seu chefe, algumas violências atrozes mesmo, porque elas estavam na ordem dos costumes públicos" (G.-B. de Mably, *Observations sur l'histoire de France*, Paris, 1823, cap. I, p. 6; 1ª ed. Genebra, 1765).

5. N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord dans l'Empire romain jusqu'à la paix de 1783*, Genebra, 1789, vol. I, 1ª parte, cap. I, p. 20. A citação termina assim: "a espada era o direito deles, e eles o exerciam sem remorsos, como o direito da natureza".

6. "Pobres, grosseiros, sem comércio, sem artes, sem indústria, mas livres" (*Les chaînes de l'esclavage. Ouvrage destiné à développer les noirs attentats des princes contre le peuple*, Paris, ano I, cap. "Des vices de la constitution politique"; cf. reed. Paris Union Générale d'Éditions, 1988, p. 30).

natureza das coisas é o quê? É a relação do sol com a lama que ele faz secar, é a relação do cardo com o asno que dele se alimenta[7].

Nesse campo histórico-político, em que o saber das armas é constantemente utilizado como instrumento político, eu creio que se pode conseguir caracterizar cada uma das grandes táticas que vão ser estabelecidas no século XVIII, pelo modo como se faz atuar os quatro elementos que estavam presentes na análise de Boulainvilliers: a constituição, a revolução, a barbárie e a dominação. No fundo, o problema vai ser o de saber: como vai se estabelecer o ponto de junção ótimo entre a fúria da barbárie, de um lado, e o equilíbrio dessa constituição que se quer encontrar? Como fazer que atuem, numa organização correta das forças, o que o bárbaro pode trazer consigo de violência, de liberdade, etc.? Que é preciso, noutras palavras, conservar, e que é preciso descartar do bárbaro para fazer que funcione uma constituição justa? Que é preciso encontrar, de fato, de barbárie útil? O problema é, no fundo, a filtragem do bárbaro e da barbárie: como se deve filtrar a dominação bárbara para consumar a revolução constituinte? É este problema, e são as diferentes soluções para esse problema da filtragem necessária da barbárie para a revolução constituinte, é isso que vai definir – no campo do discurso histórico, nesse campo histórico-político – as posições táticas dos diferentes grupos, dos diferentes interesses, dos diferentes centros da batalha – seja a nobreza ou o poder monárquico, seja a burguesia ou as diferentes tendências da burguesia.

Eu creio que todo esse conjunto de discursos históricos, no século XVIII, é dominado pelo seguinte problema:

7. Cf. L. G. conde du Buat-Nançay, *Éléments de la politique...*, *op. cit.*, vol. I, liv. I, cap. I-IX: "De l'égalité des hommes". O contexto dessa citação (se é que é uma), que não pudemos encontrar, poderia ser esse.



não, em absoluto, revolução *ou* barbárie, mas revolução *e* barbárie, economia da barbárie na revolução. Verei não uma prova, mas uma espécie de confirmação de que é este o problema, num texto que alguém me entregou outro dia, no momento em que eu estava saindo da aula. É um texto de Robert Desnos, que mostra perfeitamente bem como, até no século XX ainda, esse problema – eu ia dizer: socialismo *ou* barbárie[8] – revolução *ou* barbárie é um problema falso, e que o verdadeiro problema é: revolução *e* barbárie. Pois bem, tomarei como testemunho esse texto de Robert Desnos, que, suponho, foi publicado em *La révolution surréaliste*, não sei, pois faltam referências. Eis o texto. Até parece saído diretamente do século XVIII: "Oriundos do Leste tenebroso, os civilizados continuam para o Oeste a mesma marcha de Átila, de Tamerlão e de tantos outros desconhecidos. Quem diz civilizados diz antigos bárbaros, ou seja, bastardos dos aventureiros da noite, ou seja, aqueles que o inimigo (romanos, gregos) corrompeu. Expulsos das orlas do Pacífico e das encostas do Himalaia, 'essas grandes companhias', infiéis à sua missão, encontram-se agora diante daqueles que os expulsaram nos dias não muito longínquos das invasões. Filhos de Kalmuk, netos dos hunos, dispam-se um pouco dessas roupas copiadas do vestuário de Atenas e de Tebas, das couraças apanhadas em Esparta e em Roma, e apareçam nus como seus pais em cima de seus pequenos cavalos. E vocês,

8. M. Foucault alude aqui ao grupo de reflexão que, a partir de 1948, começara a reunir-se em torno de Cornelius Castoriadis e que, a partir de 1949, publicará *Socialisme ou barbarie*. A revista deixará de ser publicada no nº 40, em 1965. Impulsionados por Castoriadis e por Claude Lefort, trotskistas dissidentes, militantes, intelectuais (dentre os quais Edgard Morin, Jean-François Lyotard, Jean Laplanche, Gérard Genette, etc.) desenvolviam temas tais como, por exemplo, a crítica do regime soviético, a questão da democracia direta, a crítica do reformismo, etc.

normandos lavradores, pescadores de sardinhas, fabricantes de sidra, subam um pouco nesses barcos arriscados que, mais além do círculo polar, traçaram uma longa esteira antes de atingir esses prados úmidos e essas florestas abundantes de caça. Matilha, reconheça seu dono! Acreditava fugir dele, desse Oriente que a expulsava investindo-a do direito de destruição que você não soube conservar, e eis que você o encontra de costas, uma vez terminada a volta ao mundo. Peço-lhe, não imite o cão que quer agarrar a cauda, correrá perpetuamente atrás do Oeste, pare. Preste-nos conta um pouco de sua missão, grande exército oriental, tornado hoje *Os Ocidentais*."[9]

Pois bem, concretamente, para tentar ressituar os diferentes discursos históricos e as táticas políticas a que eles se prendem, Boulainvilliers havia introduzido ao mesmo tempo, na história, o grande bárbaro louro, o fato jurídico e histórico da invasão e da conquista violenta, a apropriação das terras e a sujeição dos homens e, enfim, um poder monárquico extremamente limitado. De todos esses traços maciços e solidários que constituíam a irrupção do fato da barbárie na história, quais os que vão ser descartados? E o que vai se conservar para reconstituir a relação correta de força que deve sustentar o reino? Tomarei três grandes modelos de filtro. Houve muitos outros no século XVIII; tomo estes porque foram politicamente, e também epistemologicamente sem dúvida, os mais importantes; correspondem cada qual a três posições políticas bem diferentes.

Primeira filtragem do bárbaro, a mais rigorosa, a filtragem absoluta, a que consiste em tentar não deixar passar nada do bárbaro para a história: trata-se, nesta posição, de

9. R. Desnos, "Description d'une révolte prochaine", *La Révolution surréaliste*, nº 3, 15 de abril de 1925, p. 25. Reed.: *La révolution surréaliste (1924-1929)*, Paris, 1975.



mostrar que a monarquia francesa não tem atrás de si uma invasão germânica que a teria introduzido e que teria sido, de certo modo, sua portadora. Trata-se de mostrar que tampouco a nobreza tem como ancestrais os conquistadores vindos do outro lado do Reno, e que, portanto, os privilégios da nobreza – que a colocam entre o soberano e os outros súditos – ou lhe foram concedidos tardiamente, ou ela os usurpou mediante algum meio obscuro. Em suma, em vez de reportar a nobreza privilegiada a uma horda bárbara fundadora, trata-se de esquivar esse núcleo bárbaro, de fazê-lo desaparecer e de deixar de certo modo a nobreza em suspenso – de fazer dele uma criação tardia e superficial a um só tempo. Essa tese é, claro, a tese da monarquia, a que vocês encontram em toda uma série de historiadores, que vai de Dubos[10] a Moreau[11].

Essa tese, articulada numa proposição fundamental, resulta aproximadamente nisto: pura e simplesmente, os francos – diz Dubos, dirá em seguida Moreau – no fundo são um mito, uma ilusão, uma criação total de Boulainvilliers. Os francos não existem: isto quer dizer que, primeiro, não houve em absoluto invasão. De fato, que é que se passou? Houve invasões, mas feitas por outros: invasão dos burgúndios, invasão dos godos, contra as quais os romanos nada podiam. E foi contra essas invasões que os romanos recorreram – mas a título de aliados – a uma pequena população

10. Cf. J.-B. Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, Paris, 1734.

11. Cf. J.-N. Moreau, *Leçons de morale, de politique et de droit public, puisées dans l'histoire de la monarchie*, Versalhes, 1773; *Exposé historique des administrations populaires aux plus anciennes époques de notre monarchie*, Paris, 1789; *Exposition et défense de notre constitution monarchique française, précédées de l'Histoire de toutes nos assemblées nationales*, Paris, 1789.

que tinha alguns méritos militares e que eram precisamente os francos. Mas os francos não foram recebidos, de modo algum, como invasores, como grandes bárbaros suscetíveis de dominação e de rapina, mas como pequena população, aliada e útil. De sorte que eles receberam imediatamente os direitos de cidadania; não só os converteram imediatamente em cidadãos galo-romanos, mas lhes deram os instrumentos de poder político (e, a esse respeito, Dubos lembra que Clóvis, afinal de contas, foi cônsul romano). Portanto, nem invasão nem conquista, mas imigração e aliança. Não houve invasão, mas nem sequer se pode dizer que houve um povo franco, com sua legislação e seus costumes. Primeiro, pura e simplesmente, porque eles eram muito pouco numerosos, diz Dubos, para poder tratar os gauleses "como turco a mouro"[12] e impor-lhes seus próprios hábitos e seus próprios costumes. Eles nem sequer podiam, perdidos como estavam nessa massa galo-romana, manter seus próprios hábitos. Portanto, eles literalmente dissolveram-se. E, aliás, como não se teriam dissolvido nessa sociedade e nesse aparelho político galo-romano, uma vez que não tinham realmente nenhum conhecimento nem da administração pública nem do governo? Já a arte da guerra deles, Dubos pretende que a tinham copiado dos romanos. Em todo caso, os mecanismos da administração pública que eram, diz Dubos, admiráveis na Gália romana, os francos não tiveram o cuidado de destruí-los. Nada da Gália romana foi desnaturado pelos francos, diz

12. Velha expressão que significa "tratar alguém como os turcos tratavam os mouros". Dubos escreve: "Queira o leitor concordar em prestar atenção ao humor natural dos habitantes da Gália, que em nenhum século passaram por estúpidos nem por covardes, sem lançar mão de outras provas; ver-se-á bem que é impossível que um punhado de francos tenha tratado como *turco a mouro* um milhão de romanos das Gálias" (*Histoire critique...*, vol. IV, liv. VI, pp. 212-3).



Dubos. A ordem triunfou. Logo, os francos foram absorvidos e seu rei ficou simplesmente, de certo modo, no topo, na superfície do edifício galo-romano apenas penetrado por alguns imigrantes de origem germânica. Apenas o rei ficou, pois, no topo do edifício, rei que herdou precisamente direitos cesáreos do imperador romano. Isto quer dizer que não se teve, em absoluto, como acreditava Boulainvilliers, uma aristocracia de tipo bárbaro mas, logo de saída, uma monarquia absoluta. E foi vários séculos mais tarde que ocorreu a ruptura; que ocorreu algo análogo à invasão, mas uma espécie de invasão interna[13].

Aí, a análise de Dubos se desloca para o fim dos carolíngios e o início dos Capetos, onde localiza um enfraquecimento do poder central, desse poder absoluto de tipo cesáreo, de que os merovíngios se tinham beneficiado no início. Em compensação, os oficiais delegados pelo soberano outorgam-se cada vez mais poder: o que era de sua alçada administrativa, eles transformaram em feudos, como se fosse propriedade deles. E é assim que nasce, a partir dessa decomposição do poder central, uma coisa, que é o feudalismo: feudalismo que vocês vêem que é um fenômeno tardio, de modo algum ligado à invasão, mas à destruição interna do poder central, e que constitui um efeito, que tem os mesmos efeitos que uma invasão, mas uma invasão que teria sido feita do interior por pessoas que usurparam um poder do qual eram simplesmente delegados. "O desmembramento da soberania e a mudança dos ofícios em senhorias produziram" – é um texto de Dubos que eu leio para vocês – "efeitos totalmente semelhantes aos da invasão estrangeira, elevaram entre o rei e o povo uma casta dominadora e fizeram da Gália

13. No tocante à crítica de Boulainvilliers em Dubos, cf. *ibid.*, caps. 8 e 9.

um verdadeiro país de conquista."[14] Esses três elementos – invasão, conquista, dominação – que caracterizavam, segundo Boulainvilliers, o que sucedeu no momento dos francos, Dubos os reencontra, mas como fenômeno interno, devidos ao nascimento, ou correlativos ao nascimento, de uma aristocracia, mas de uma aristocracia, como vocês vêem, artificial e completamente protegida, completamente independente da invasão franca e da barbárie que ela trazia consigo. Então, é contra essa conquista, contra essa usurpação, contra essa invasão interior, que vão se desencadear as lutas: o monarca de um lado, as cidades igualmente, que haviam guardado a liberdade dos municípios romanos, vão lutar juntos contra os feudais.

Vocês têm aí, nesse discurso de Dubos, de Moreau e de todos os historiadores monarquistas, a inversão, peça por peça, do discurso de Boulainvilliers, tendo, porém, esta importante transformação: o foco da análise histórica se desloca por causa da invasão, e dos primeiros merovíngios, para este outro fato que foi o nascimento do feudalismo e dos primeiros Capetos. Vocês vêem também – e isso é importante – que a invasão da nobreza é analisada não como o efeito de uma vitória militar e a irrupção da barbárie, mas como o resultado de uma usurpação interna. O fato da conquista é sempre afirmado, mas despojado tanto de sua paisagem bárbara quanto dos efeitos de direito que a vitória militar podia acarretar. Os nobres não são bárbaros, são escroques, escroques políticos. É essa a primeira posição, a primeira utilização tática – por inversão – do discurso de Boulainvilliers.

14. Apenas a última frase parece ser uma citação: depois de ter falado das usurpações dos oficiais monárquicos e da conversão das comissões dos duques e condes em dignidades hereditárias, Dubos escreve: "Foi então que as Gálias se tornaram um país de conquista" (*ibid.*, ed. de 1742, liv. IV, p. 290).



Outra filtragem agora, outra filtragem do bárbaro. Trata-se, nesse outro tipo de discurso, dessa feita, de dissociar uma liberdade germânica, ou seja, uma liberdade bárbara, do caráter exclusivo dos privilégios da aristocracia. Em outras palavras, trata-se – e nisso essa tese, essa tática, vai ficar muito próxima da de Boulainvilliers – de continuar a valorizar, contra o absolutismo romano da monarquia, as liberdades que os francos e os bárbaros trouxeram consigo. Os bandos hirsutos, vindos do outro lado do Reno, entraram de fato na Gália e trouxeram consigo suas liberdades. Mas esses bandos hirsutos não eram germanos guerreiros constituindo um núcleo aristocrático, que ia manter-se como tal no corpo da sociedade galo-romana. Houve uma inundação de guerreiros, sim, mas trata-se, de fato, de todo um povo em armas. A forma política e social que se introduziu na Gália não foi a de uma aristocracia, foi, ao contrário, a de uma democracia, da mais ampla democracia. E então essa tese, vocês encontram em Mably[15], em Bonneville[16] e em Marat ainda, em *Les chaînes de l'esclavage* [As correntes da escravidão]. Portanto, democracia bárbara dos francos, que não conheciam forma alguma de aristocracia, que só conheciam um povo igualitário de soldados-cidadãos: "Um povo altivo, brutal", diz Mably, "sem pátria, sem lei"[17], no qual cada soldado-cidadão só vivia do saque e não queria ser incomodado por nenhum castigo. Sobre esse povo, nenhuma autoridade contínua, nenhuma autoridade razoável ou constituída. Pois bem, segundo Mably, foi essa democracia brutal, bárbara, que se estabeleceu na Gália. E, a partir daí, a partir desse estabelecimento, uma série de processos: essa avidez, esse

15. G.-B. de Mably, *Observations sur l'histoire de France*, *op. cit.*

16. N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord...*, *op. cit.*

17. G.-B. de Mably, *Observations...*, *op. cit.*, p. 6.

egoísmo dos bárbaros francos, que era qualidade quando se tratava de transpor o Reno e de invadir a Gália, torna-se defeito assim que eles se instalam; os francos já não se ocupam senão de pilhagens e de apropriações. Negligenciam tanto o exercício do poder quanto as assembléias de março ou de maio que controlavam a cada instante, a cada ano, o poder monárquico. Portanto, deixam o rei agir, deixam constituir-se também, acima deles, uma monarquia que tende a tornar-se absoluta. E o clero, decerto ignorando todos esses ardis – segundo Mably –, interpreta os costumes germânicos em termos de direito romano: crêem-se súditos de uma monarquia, enquanto eram de fato o corpo de uma república.

Quanto aos funcionários oficiais do soberano, eles também assumem cada vez mais poder, de sorte que se está deixando a democracia geral que fora trazida pela barbárie franca e entrando num sistema a um só tempo monárquico e aristocrático. É um lento processo, contra o qual há, todavia, um momento de reação. É quando Carlos Magno, sentindo-se justamente cada vez mais dominado e ameaçado pela aristocracia, apóia-se de novo nesse povo que os reis precedentes haviam menosprezado. Carlos Magno restaura o Campo de Marte e as assembléias de maio; deixa todos entrarem nessas assembléias, mesmo os não-guerreiros. Logo, curto instante de volta à democracia germânica, e mais tarde, depois desse interregno, retomada do lento processo que faz desaparecer a democracia – e duas figuras gêmeas vão nascer. De uma parte, a de uma monarquia, a de [Hugo Capeto]. E como a monarquia consegue estabelecer-se? Na medida em que, contra a democracia bárbara e franca, os aristocratas aceitam escolher um rei que vai tender cada vez mais para o absolutismo; mas, por outro lado, como recompensa dessa sagração régia operada pelos nobres na pessoa de Hugo Capeto, os Capetos vão dar como feudo aos nobres as alçadas administrativas e os cargos de que haviam sido encarregados. É, em conseqüência, mediante uma cumplicidade entre os nobres que fizeram o rei e o rei que fez o feudalismo que nasce, acima da democracia bárbara, a figura gêmea da monarquia e da aristocracia. Contra o pano de fundo da democracia germânica, temos, pois, esse duplo processo. É claro, a aristocracia e a monarquia absoluta brigarão um dia, mas não convém esquecer que elas são, no fundo, irmãs gêmeas.



Terceiro tipo de discurso, terceiro tipo de análise, terceira tática ao mesmo tempo, que é no fundo a mais sutil e a que terá a fortuna histórica maior, se bem que, na mesma época em que foi formulada, ela o tenha tido decerto com infinitamente menos brilho do que a tese de Dubos ou a de Mably. Trata-se, nessa terceira operação tática, de distinguir no fundo duas barbáries: uma, a dos germanos, que vai ser a barbárie má, aquela de que é necessário emancipar-se; e depois uma barbárie boa, a barbárie dos gauleses, que é a única realmente portadora de liberdade. Com isso, fazem-se duas operações importantes: de um lado, vai-se dissociar liberdade e germanidade, que haviam sido unidas por Boulainvilliers; e, do outro, vai-se dissociar a romanidade e o absolutismo. Isto quer dizer que vão se descobrir na Gália romana esses elementos de liberdade acerca dos quais todas as teses precedentes haviam admitido mais ou menos que haviam sido importadas pelos francos. Em linhas gerais, se vocês quiserem, enquanto a tese de Mably era obtida por uma transformação da tese de Boulainvilliers, desagregação democrática das liberdades germânicas, obtém-se a nova tese, que é a de Bréquigny[18], de Chapsal[19], etc., por uma intensifica-

18. L. G. O. F. de Bréquigny, *Diplomata, chartae, epistolae et alia monumenta ad res franciscas spectantia*, Paris, 1679-1783; *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, t. XI, 1769, e t. XII, 1776.

19. J.-F. Chapsal, *Discours sur la féodalité et l'allodialité, suivi de Dissertations sur le franc-alleu des coutumes d'Auvergne, du Bourdonnais, du Nivernois, de Champagne*, Paris, 1791.

ção e um deslocamento daquilo que fora, de certo modo, registrado um pouco marginalmente por Dubos, quando dissera que contra o feudalismo se levantaram juntos o rei e depois as cidades, as cidades que haviam resistido à usurpação feudal.

A tese de Bréquigny, de Chapsal, a que vai se tornar, por sua importância, a tese dos historiadores burgueses do século XIX (de Augustin Thierry, de Guizot), consiste em dizer que, no fundo, o sistema político dos romanos tinha dois planos. Claro, no nível do governo central, da grande administração pública romana, lida-se, pelos menos desde o Império, com um poder absoluto. Mas os romanos haviam deixado aos gauleses as liberdades originárias que eram deles. De sorte que a Gália romana é, em certo sentido, uma parte desse grande império absolutista, mas é igualmente salpicada, penetrada, de toda uma série de focos de liberdade que são, no fundo, as velhas liberdades gaulesas ou célticas, que os romanos deixaram intocadas e que vão continuar a funcionar nas cidades, naqueles famosos municípios do Império romano, onde, com uma forma que aliás é mais ou menos copiada da velha cidade romana, as liberdades arcaicas, as liberdades ancestrais dos gauleses e dos celtas vão continuar a funcionar. A liberdade (e é pela primeira vez, acho eu, que isso aparece nessas análises históricas) é, pois, um fenômeno compatível com o absolutismo romano; é um fenômeno gaulês, mas é sobretudo um fenômeno urbano. A liberdade pertence às cidades. E é precisamente na medida em que pertence às cidades que essa liberdade vai poder lutar e tornar-se uma força política e histórica. Sem dúvida, essas cidades romanas vão ser destruídas quando se produz a invasão dos francos e dos germanos. Mas os francos e os germanos, camponeses nômades, em todo caso bárbaros, menosprezam as cidades e se instalam no campo aberto. Portanto, as cidades se reconstituem, menosprezadas que eram pelos francos, e



se beneficiam naquele momento de um novo enriquecimento. Quando se instala o feudalismo, no final do reinado dos carolíngios, é claro que os grandes senhores laico-eclesiásticos vão tentar passar a mão nessa riqueza reconstituída das cidades. Mas é aí que as cidades, tendo adquirido força através da história graças às suas riquezas, às suas liberdades, graças também à comunidade que formavam, vão poder lutar, resistir, revoltar-se. E são todos esses grandes movimentos de revolta das comunas, que vemos desenvolverem-se desde os primeiros Capetos e que acabarão por impor, tanto ao poder monárquico quanto à aristocracia, o respeito de seus direitos e, até certo ponto, suas leis, seu tipo de economia, suas formas de vida, seus costumes, etc. Isso nos séculos XV e XVI.

Vocês estão vendo que dessa vez temos uma tese que, muito mais do que as teses anteriores, muito mais até do que a de Mably, vai poder ser a tese do terceiro estado, já que é a primeira vez que a história da cidade, a história das instituições urbanas, a história também da riqueza e de seus efeitos políticos, vão poder ser articuladas no interior da análise histórica. O que é feito, ou ao menos esboçado, nessa história é um terceiro estado que se forma não simplesmente pelas concessões do rei, mas graças à sua energia, à sua riqueza, ao seu comércio, graças a um direito urbano muito elaborado, copiado em parte do direito romano, mas igualmente articulado com base na antiga liberdade, ou seja, na antiga barbárie gaulesa. Desde já, e pela primeira vez, a romanidade que sempre tivera no pensamento histórico e político do século XVIII a cor do absolutismo e que sempre estivera do lado do rei, vai colorir-se de liberalismo. E, longe de ser a forma teatral na qual o poder monárquico vai refletir sua história, a romanidade, graças a essas análises de que lhes estou falando, vai ser um objeto da própria burguesia. A burguesia vai poder recuperar a romanidade, sob a forma

do município galo-romano, como sendo, de certo modo, seu foro de nobreza. A municipalidade galo-romana é a nobreza do terceiro estado. E é essa municipalidade, essa forma de autonomia, de liberdade municipal, que o terceiro estado vai reclamar. Tudo isso, é claro, deve ser ressituado no debate que ocorreu no século XVIII em torno, justamente, das liberdades e das autonomias municipais. Remeto vocês, por exemplo, ao texto de Turgot que data de 1776[20]. Mas vocês vêem que, por essa mesma razão, a romanidade vai poder, às vésperas da Revolução, despojar-se de todas as conotações monarquistas e absolutistas que haviam sido suas ao longo do século XVIII. Vai poder haver uma romanidade liberal, à qual, por conseguinte, vai tentar voltar mesmo quem não é monarquista, mesmo quem não é absolutista. Pode-se voltar à romanidade, mesmo quando se é burguês. E vocês sabem que a Revolução não se privará disso.

Outra importância também desse discurso de Bréquigny, de Chapsal, etc., é que ele permite, vocês estão vendo, um formidável alargamento do campo histórico. No fundo, com os historiadores ingleses do século XVII, mas também com Boulainvilliers, partiu-se do pequeno núcleo que era o fato da invasão, daquelas algumas décadas, daquele século, em todo caso, durante o qual as hordas bárbaras haviam tomado de assalto a Gália. E vocês vêem que, pouco a pouco, assistimos a todo um alargamento. Já se viu, por exemplo, com Mably, a importância que tinha uma personagem como Carlos Magno; como também, com Dubos, a análise histórica se havia estendido para os primeiros Capetos e para o feudalismo. E eis que agora, com as análises de Bréquigny, de Chapsal, etc., o foco, o domínio do saber historicamente útil e politicamente fecundo vai, de um lado, estender-se para o

20. R.-J. Turgot, *Mémoire sur les municipalités*, Paris, 1776.



alto, porquanto se remonta até a organização municipal dos romanos e, finalmente, até as velhas liberdades gaulesas e célticas; formidável subida para trás. De outro lado, a história vai, para baixo, estender-se através de todas as lutas, através de todas as revoltas comunais que, desde o início do feudalismo, vão levar ao advento, parcial em todo caso, da burguesia como força econômica e política, nos séculos XV e XVI. Daí em diante é um milênio e meio de história que vai se tornar o campo do debate histórico e político. O fato jurídico e histórico da invasão agora se fragmentou completamente, e lidamos com um imenso campo de lutas generalizadas que cobrem, pois, 1500 anos de história, com atores tão variados quanto os reis, a nobreza, o clero, os soldados, os oficiais monárquicos, o terceiro estado, os burgueses, os camponeses, os habitantes das cidades, etc. É uma história que se apóia sobre instituições como as liberdades romanas, as liberdades municipais, a Igreja, a educação, o comércio, a língua e assim por diante. Fragmentação geral do campo da história; e é precisamente nesse campo que os historiadores do século XIX vão retomar o trabalho.

Vocês me dirão: por que todos esses detalhes, por que essa introdução dessas diferentes táticas no interior do campo da história? É verdade que eu poderia ter, pura e simplesmente, passado diretamente para Augustin Thierry, para Montlosier e para todos os que, a partir dessa instrumentação do saber, tentaram pensar o fenômeno revolucionário. Demorei-me nisso por duas razões. Primeiro, por uma razão de método. Como vocês estão vendo, pode-se muito bem situar como, a partir de Boulainvilliers, constitui-se um discurso histórico e político cuja área de objetos, cujos elementos pertinentes, cujos conceitos, cujos métodos de análise são muito próximos uns dos outros. Formou-se uma espécie de discurso histórico no decorrer do século XVIII que é comum a toda uma série de historiadores contudo

muito opostos em suas teses bem como em suas hipóteses ou em seus sonhos políticos. Pode-se perfeitamente, sem ruptura nenhuma, percorrer toda essa rede de proposições fundamentais que esteiam cada tipo de análise; todas as transformações pelas quais se pode passar de uma história que [louva] os francos (como Mably, como Dubos) para uma história, ao contrário, da democracia franca. Pode-se muito bem passar de uma dessas histórias para a outra situando algumas transformações muito simples nas proposições fundamentais. Temos, pois, uma trama epistêmica muito densa de todos os discursos históricos, sejam quais forem afinal as teses históricas e os objetivos políticos que eles se proponham. Ora, essa trama epistêmica ser tão densa não significa de modo algum que todo o mundo pense da mesma forma. Essa é mesmo, pelo contrário, a condição para que se possa não pensar da mesma forma, é a condição para que se possa pensar de uma forma diferente e para que essa diferença seja politicamente pertinente. Para que os diferentes sujeitos falem, possam ocupar posições taticamente opostas, para que possam, uns em face dos outros, encontrar-se em posição de adversários, para que, em conseqüência, a oposição seja uma oposição tanto na ordem do saber quanto na ordem da política, era justamente preciso que houvesse esse campo muito denso, essa rede muito densa que regularizasse o saber histórico. Quanto mais regularmente formado é o saber, mais é possível, para os sujeitos que nele falam, distribuir-se segundo linhas rigorosas de afrontamento, e mais é possível fazer esses discursos, assim afrontados, funcionarem como conjuntos táticos diferentes em estratégias globais (em que não se trata simplesmente de discurso e de verdade, mas igualmente de poder, de *status*, de interesses econômicos). Em outras palavras, a reversibilidade tática do discurso depende diretamente da homogeneidade das regras de formação desse discurso. É a



regularidade do campo epistêmico, é a homogeneidade no modo de formação do discurso, que vai deixá-lo utilizável nas lutas que, quanto a elas, são extradiscursivas. Era por essa razão de método, portanto, que insisti nessa distribuição das diferentes táticas discursivas no interior de um campo histórico-político coerente, regular e formado de maneira muito densa[21].

Insisti nisso também por outra razão – uma razão de fato – que diz respeito ao que se passou no momento mesmo da Revolução. Trata-se disto: à parte a última forma de discurso de que acabo de lhes falar (a de Bréquigny ou de Chapsal, etc.), vocês estão vendo que, no fundo, os que tinham menos interesse em investir seus projetos políticos na história eram, claro, as pessoas da burguesia ou do terceiro estado, porque retornar à constituição, pedir a volta a algo como um equilíbrio de forças, implicava de certo modo que se estivesse seguro de, no interior dessa relação de força, encontrar-se a si mesmo. Ora, era bem evidente que o terceiro estado, a burguesia não podiam muito, em todo caso antes de meados da Idade Média, situar-se a si mesmos como sujeitos históricos nesse jogo de relações de força. Enquanto se interrogavam os merovíngios, os carolíngios, as invasões francas ou ainda mesmo Carlos Magno, como se poderia encontrar alguma coisa que fosse da ordem do terceiro estado ou da burguesia? Daí o fato de que a burguesia, contrariamente ao que se diz, foi, no século XVIII, certamente a mais reticente, a mais relutante à história. Profundamente, a aristocracia é que foi histórica. A monarquia o foi, os parlamentares igualmente. Mas a burguesia ficou

21. Esta passagem é uma peça significativa para ser incorporada à documentação do debate e das controvérsias suscitadas pelo conceito de *episteme*, elaborado por Foucault em *Les mots et les choses* (*op. cit.*) e retomado em *L'archéologie du savoir* (*op. cit.*), cap. IV, § VI.

muito tempo anti-historicista, ou anti-historiadora, se vocês preferirem.

Esse caráter anti-historiador da burguesia, nós o vemos manifestar-se de duas formas. Primeiro, durante toda a primeira parte do século XVIII, a burguesia foi, antes, favorável ao despotismo esclarecido, ou seja, a uma certa forma de moderação do poder monárquico, que não repousava porém na história, mas numa limitação devida ao saber, à filosofia, à técnica, à administração pública, etc. E depois, a burguesia, na segunda parte do século XVIII, sobretudo antes da Revolução, tentou escapar ao historicismo ambiente reclamando uma constituição, que não fosse justamente uma re-constituição, mas fosse essencialmente, se não anti-histórica, pelo menos a-histórica. Daí, vocês compreendem, o recurso ao direito natural, o recurso a algo como o contrato social. O rousseaunismo da burguesia no final do século XVIII, antes e no início da Revolução, era exatamente uma resposta ao historicismo dos outros sujeitos políticos que lutavam nesse campo da teoria e da análise do poder. Ser rousseauniano, apelar precisamente ao selvagem, apelar ao contrato, era escapar a toda essa paisagem que era definida pelo bárbaro, por sua história e por suas relações com a civilização.

É claro, esse anti-historicismo da burguesia não ficou inalterado; ele não impediu toda uma rearticulação da história. No momento da convocação dos Estados-Gerais, vocês vêem que os Cadernos de Queixas estão cheios de referências históricas, mas as principais delas são, é óbvio, as da própria nobreza. E foi simplesmente para responder à multiplicidade dessas referências feitas às capitulares, ao edito de Pistes[22], às práticas merovíngias ou carolíngias, que a burguesia, por sua vez, reativou toda uma série de saberes históricos, de certo modo a título de réplica polêmica à multiplicidade das referências históricas que vocês encontram nos Cadernos da Nobreza. E depois vocês têm uma segunda reativação histórica que é, sem dúvida, mais importante e mais interessante. Era a reativação, na própria Revolução, de certo número de momentos ou de formas históricas que funcionaram, se vocês preferirem, como fatos da história, cuja volta ao vocabulário, às instituições, aos signos, às manifestações, às festas, etc., permitia dar uma figura visível a uma Revolução compreendida como ciclo e como volta.

E foi assim que vocês tiveram duas grandes formas históricas reativadas na Revolução, a partir mesmo, de certo modo, desse rousseaunismo jurídico que fora o fio diretor durante muito tempo. De uma parte, reativação de Roma, melhor, reativação da cidade romana, ou seja, tanto da Roma arcaica, republicana e virtuosa, quanto da cidade galo-romana, com suas liberdades e sua prosperidade: daí a festa romana, como ritualização política dessa forma histórica que vinha, a título de constituição, de certo modo fundamental, das liberdades. Outra figura reativada, a figura de Carlos Magno, de quem vocês viram o papel que lhe dava Mably e que é tomado como ponto de junção entre as liberdades francas e as liberdades galo-romanas: Carlos Magno, o homem que convocava o povo para o Campo de Marte; Carlos Magno soberano-guerreiro, mas ao mesmo tempo protetor do comércio e das cidades; Carlos Magno rei germânico e imperador romano. Houve todo um sonho carolíngio que se

22. Num concílio realizado em Pistes (ou Pitres), cujas resoluções trazem o nome de Edito de Pistes, sob a influência do arcebispo Hincmar, cuidou-se da organização do sistema monetário, ordenou-se a demolição dos castelos construídos pelos senhores e concedeu-se a várias cidades o direito de cunhar moeda. A assembléia instruiu também o processo de Pepino II, rei da Aquitânia, que foi declarado despojado de seus Estados.

desenvolveu já no início da Revolução, que atravessou a Revolução e do qual se fala muito menos do que da festa romana. O Campo de Marte, a festa de 14 de julho de 1790 é uma festa carolíngia; ela se passa precisamente no Campo de Marte, e era uma certa relação do povo assim reunido com seu soberano, essa relação de modalidade carolíngia, que ela permitia, até certo ponto, reconstituir ou reativar. É, em todo caso, essa espécie de vocabulário histórico implícito que está presente na festa de julho de 1790. E a melhor prova disso, aliás, é que num clube de jacobinos, em junho de 1790, algumas semanas antes da festa, alguém havia pedido que Luís XVI fosse, no decorrer dessa festa, destituído de seu título de rei, que se substituísse esse título de rei pelo de imperador, e que se gritasse à sua passagem não "Viva o rei!" mas "Luís, o imperador!", pois, quem é imperador "*imperat sed non regit*", comanda mas não governa, é imperador e não é rei. Cumpria, dizia tal projeto[23], que Luís XVI voltasse do Campo de Marte com a coroa imperial na cabeça. E é, claro, no ponto de confluência desse sonho carolíngio (um pouco desconhecido) com o sonho romano que vamos encontrar, claro, o império napoleônico.

Outra forma de reativação histórica no interior da Revolução: a execração do feudalismo, daquilo a que Antraigues, nobre aliado à burguesia, chamava "o mais espantoso flagelo com que o céu, em sua cólera, pudesse castigar uma nação livre"[24]. Pois bem, essa execração do feudalismo assume várias formas. Primeiro, o retorno puro e simples da tese de Boulainvilliers, da tese da invasão. E vocês encontram assim textos – este é do padre Proyart: "Senhores francos, somos mil contra um: fomos por bastante tempo vossos vassalos, tornai-vos os nossos, apraz-nos reaver o patrimônio de nossos pais."[25] É isso que o padre Proyart queria que o terceiro estado dissesse à nobreza. E Sieyès, em seu famoso texto ao qual eu voltarei da próxima vez, dizia: "Por que não mandar embora para as florestas da Francônia todas essas famílias que conservam a louca pretensão de ser oriundas da raça dos conquistadores e de ter herdado direitos de conquista?"[26] E, em 1795 ou 1796, não me lembro mais, Boulay de la Meurthe dizia, depois dos grandes movimentos de emigração: "Os emigrados representam os vestígios de uma conquista de que a nação francesa pouco a pouco libertou-se."[27]

Vocês vêem que aqui se formou algo que também vai ser importante bem no início do século XIX, ou seja, a reinterpretação da Revolução Francesa e das lutas políticas e sociais que a perpassaram, em termo de história das raças. E é igualmente do lado dessa execração do feudalismo que se deve por certo recolocar a valorização ambígua do gótico que vemos aparecer nos famosos romances medievais da época da Revolução; esses romances que são a um só tempo romances de terror, de pavor e de mistério, mas igualmente romances políticos, pois são sempre narrativas de abuso de poder, de extorsões; é a fábula de soberanos injustos, de se-

23. Trata-se de uma moção apresentada na sessão de 17 de junho de 1790 (cf. F.-A. Aulard, *La société des jacobins*, Paris, 1889-1897, t. I, p. 153).

24. E. L. H. L., conde de Antraigues, *Mémoires sur la constitution des États provinciaux*, impresso em Vivarois, 1788, p. 61.



25. L.-B. Proyart, *Vie du Dauphin père de Louis XV*, Paris/Lyon, 1782, vol. I, pp. 357-8. Citado *in* A. Devyver, *Le sang épuré...*, *op. cit.*, p. 370.

26. E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, ed. citada. cap. II, pp. 10-1. A frase começa, no texto, assim: "Por que não destituiria ele [o Terceiro Estado]..."

27. Cf. A.-J. Boulay de la Meurthe, *Rapport présenté le 25 Vendémiaire an VI au Conseil des Cinq-Cents sur les mesures d'ostracisme, d'exil, d'expulsion les plus convenables aux principes de justice et de liberté, et les plus propres à consolider la république*. Citado *in* A. Devyver, *Le sang épuré...*, *op. cit.*, p. 415.

nhores implacáveis e sanguinários, de padres arrogantes, etc. O romance gótico é um romance de ficção científica e política: ficção política na medida em que se trata de romances essencialmente centrados no abuso de poder, e de ficção científica na medida em que se trata da reativação, no plano do imaginário, de todo um saber sobre o feudalismo, de todo um saber sobre o gótico que tem, no fundo, um século de idade. Não foi a literatura, não foi a imaginação que introduziram, no final do século XVIII, como uma novidade ou como um renascimento absoluto esses temas do gótico e do feudalismo. Eles se inseriram, de fato, na ordem do imaginário na mesma medida em que esse gótico e esse feudalismo foram o móbil de uma luta agora secular no plano do saber e das formas de poder. Muito antes do primeiro romance gótico, quase um século antes, brigava-se em torno do que eram, histórica e politicamente, os senhores, seus feudos, seus poderes, suas formas de dominação. Todo o século XVIII foi, no plano do direito, da história e da política, impregnado pelo problema do feudal. E foi somente no momento da Revolução – portanto um século depois desse enorme trabalho no plano do saber e no plano da política – que finalmente houve uma reassunção, imaginária, nesses romances de ficção científica e política. Nesse domínio, vocês tiveram então, por essa razão, o romance gótico; mas tudo isso deve ser recolocado nessa história do saber e das táticas políticas que ele permite. Pois bem, então, da próxima vez, eu lhes falarei da história como retomada da Revolução.

# AULA DE 10 DE MARÇO DE 1976

*Reelaboração política da idéia de nação na Revolução: Sieyès. – Conseqüências teóricas e efeitos sobre o discurso histórico. – Os dois gabaritos de inteligibilidade da nova teoria: dominação e totalização. – Montlosier e Augustin Thierry. – Nascimento da dialética.*

Eu creio que no século XVIII o discurso da história, essencialmente ele e quase só ele, é que fizera da guerra o analisador principal, e quase exclusivo, das relações políticas; o discurso da história, portanto, e não o discurso do direito, e não o discurso da teoria política (com seus contratos, seus selvagens, seus homens das pradarias ou das florestas, seus estados da natureza, a luta de todos contra todos, etc.); não foi isso, foi o discurso da história. Então, eu gostaria agora de mostrar como, e de uma forma um pouco paradoxal, é a partir da Revolução que esse elemento da guerra, constitutivo mesmo da inteligibilidade histórica do século XVIII, vai ser, se não eliminado do discurso da história, pelo menos reduzido, delimitado, colonizado, implantado, repartido, civilizado se vocês preferirem, e até certo ponto apaziguado. É que, afinal de contas, a história (tal como a havia narrado Boulainvilliers, ou du Buat-Nançay, pouco importa) fizera surgir o grande perigo; o grande perigo de que fiquemos presos numa guerra infindável; o grande perigo de que todas as nossas relações, sejam elas quais forem, sejam sempre da ordem da dominação. E é esse duplo perigo, da guer-

ra infindável como pano de fundo da história e da relação da dominação como elemento principial da política, que vai ser, no discurso histórico do século XIX, reduzido, repartido em perigos regionais, em episódios transitórios, retranscrito em crises e em violências. Porém mais ainda, acho eu, mais essencialmente, esse perigo vai ser destinado a uma espécie de apaziguamento final, não no sentido do equilíbrio bom e verdadeiro que os historiadores do século XVIII haviam buscado, mas no sentido de reconciliação.

Essa inversão do problema da guerra no discurso da história, eu não creio que seja o efeito do transplante ou, de certo modo, do controle assumido por uma filosofia dialética sobre a história. Eu creio que houve algo como uma dialetização interna, uma autodialetização do discurso histórico que corresponde, é claro, ao seu emburguesamento. E o problema seria saber como, a partir desse deslocamento (se não dessa decadência) do papel da guerra no discurso histórico, essa relação de guerra dominada assim no interior do discurso histórico vai reaparecer, mas com um papel negativo, de certo modo exterior: um papel não mais constitutivo da história, mas protetor e conservador da sociedade; a guerra não mais como condição de existência da sociedade e das relações políticas, mas condição de sua sobrevivência em suas relações políticas. Vai aparecer, nesse momento, a idéia de uma guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é, se vocês preferirem, a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social.

Então, hoje, eu vou tentar descrever esse movimento de autodialetização e, por conseguinte, de emburguesamento, da história, do discurso histórico. Eu tentei lhes mostrar, da última vez, como e por quê, no campo histórico-político que fora constituído no século XVIII, era a burguesia, cuja



posição era em última análise a mais difícil, que tinha mais dificuldade para utilizar o discurso da história como arma no combate político. Gostaria de lhes mostrar, agora, como veio o desbloqueio, não, em absoluto, porque a burguesia de certo modo se atribuiu ou reconheceu uma história, mas a partir de algo bem particular que foi a reelaboração não histórica, mas política, dessa famosa noção de "nação" que a aristocracia convertera no sujeito e no objeto da história no século XVIII. Foi deste papel, ou seja, da reelaboração política da nação, da idéia de nação, que se fez uma transformação que tornou possível um novo tipo de discurso histórico. Tomarei, se não exatamente como ponto inicial, pelo menos como exemplo dessa transformação, evidentemente, o famoso texto de Sieyès sobre o terceiro estado, texto que, como vocês sabem, formula as três questões: "Que é o Terceiro Estado? Tudo. Que ele foi até agora na ordem política? Nada. O que ele exige ser? Tornar-se alguma coisa nela."[1] Texto ao mesmo tempo famoso e desgastado, mas que, creio eu, quando o olhamos um pouco mais de perto, traz certo número de transformações essenciais.

A propósito da nação (volto a coisas já ditas para resumi-las), vocês sabem que, em linhas gerais, a tese da monarquia absoluta era a de que a nação não existia, ou de que pelo menos, se existia, ela só podia existir na medida em que encontrava sua condição de possibilidade, e sua unidade substancial, na pessoa do rei. Há nação não porque há um grupo, uma multidão, uma multiplicidade de indivíduos que habitariam numa terra, que teriam a mesma língua, os mesmos costumes, as mesmas leis. Não é isso que faz a nação. O que faz a nação é que há indivíduos que, uns ao lado dos outros, não são mais do que indivíduos, não formam sequer

1. E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, ed. citada, p. 1.

um conjunto, mas têm, todos, cada qual individualmente, uma certa relação, a um só tempo jurídica e física, com a pessoa real, viva, corporal do rei. É o corpo do rei, em sua relação físico-jurídica com cada um de seus súditos, que faz o corpo da nação. Um jurista do final do século XVII dizia: "cada particular representa um só indivíduo em relação ao rei"*. A nação não forma corpo. Ela reside por inteiro na pessoa do rei. E é dessa nação – mero efeito jurídico, de certo modo, do corpo do rei, que só tinha sua realidade na realidade única e individual do rei – que a reação nobiliária havia tirado uma multiplicidade de "nações" (ao menos duas, em todo caso); e, a partir daí, ela havia estabelecido, entre essas nações, relações de guerra e de dominação; fizera o rei passar para o lado dos instrumentos de guerra e de dominação de uma nação sobre a outra. Não é o rei que constitui a nação; é uma nação que se atribui um rei precisamente para lutar contra as outras nações. E essa história, escrita pela reação nobiliária, fizera dessas relações a trama da inteligibilidade histórica.

Com Sieyès, vamos ter uma definição totalmente diferente, ou melhor, uma definição desdobrada, da nação. De uma parte, um estado jurídico. Sieyès diz que para que haja uma nação são necessárias duas coisas: uma lei comum e uma legislatura[2]. É isso quanto ao estado jurídico. Esta primeira definição da nação (ou melhor, de um primeiro conjunto de condições necessárias para que a nação exista) exige portanto, para que se possa falar da nação, muito menos do que exigia a definição da monarquia absoluta. Isto quer dizer que, para que haja nação, não é necessário que haja um rei. Nem se-

* Manuscrito, antes de "cada particular": "O rei representa a nação inteira e". Esta passagem é dada como citada *in* P. E. Lemontey, *Œuvres*, Paris, t. V, 1829, p. 15.

2. "Uma lei comum e uma representação comum, é isso que faz uma Nação" (*ibid.*, p. 12).



quer é necessário que haja um governo. Antes mesmo da formação de qualquer governo, antes do nascimento do soberano, antes da delegação do poder, a nação existe, contanto que ela se tenha atribuído uma lei comum, por meio de uma instância que ela qualificou para atribuir as leis e que é precisamente a legislatura. Logo, a nação é muito menos do que requeria a definição da monarquia absoluta. Mas é, por outro lado, muito mais do que o exigido pela definição da reação nobiliária. Para esta, para a história tal como a escrevia Boulainvilliers, bastava, para que houvesse uma nação, que houvesse homens agrupados por um certo interesse, e que houvesse entre eles um certo número de coisas em comum, como os costumes, os hábitos, eventualmente uma língua.

Para que haja uma nação, segundo Sieyès, deve haver, portanto, leis explícitas e instâncias que as formulem. O par lei-legislatura é a condição formal para que haja nação. Mas essa é apenas a primeira etapa da definição. Para que uma nação subsista, para que sua lei seja aplicada, para que sua legislatura seja reconhecida (e isto não só no exterior, pelas outras nações, mas no interior mesmo), para que ela subsista e prospere como condição não mais formal de sua existência jurídica, mas como condição histórica de sua existência *na* história, é preciso outra coisa, é preciso outras condições. E é nestas condições que Sieyès se detém. São as condições de certo modo substanciais da nação, e Sieyès vê dois grupos delas. Acima de tudo, o que ele denomina "trabalhos", ou seja, primeiro a agricultura, segundo o artesanato e a indústria, terceiro o comércio, quarto as artes liberais. Porém, além desses "trabalhos", é preciso o que ele denomina "funções": é o exército, é a justiça, é a Igreja e é a administração pública[3]. "Trabalhos" e "funções": diríamos,

3. "Que é preciso para que uma Nação subsista e prospere? Trabalhos *particulares* e funções *públicas*" (*ibid.*, p. 2: cf. cap. I, pp. 2-9).

decerto com mais verossimilhança, "funções" e "aparelhos" para designar esses dois conjuntos de requisitos históricos da nação. Mas o importante é precisamente que seja nesse nível de funções e de aparelhos que sejam definidas as condições da existência histórica da nação. Ora, fazendo isso, acrescentando a essas condições jurídico-formais da nação, condições histórico-funcionais, eu creio que Sieyès inverte (e é a primeira coisa que se pode assinalar) a direção de todas as análises que haviam sido feitas até então, seja no sentido da tese monarquista, seja numa direção do tipo rousseauniana.

Com efeito, enquanto havia reinado a definição jurídica da nação, no fundo esses elementos que Sieyès isola como condição substancial da nação – a agricultura, o comércio, a indústria, etc. – o eram? Não eram a condição para que a nação existisse; eram, ao contrário, o efeito da existência da nação. Era precisamente quando os homens, distribuídos individualmente na superfície da terra, no limite da floresta ou nas pradarias, queriam desenvolver sua agricultura, ter um comércio, poder ter entre si relações de tipo econômico, que se atribuíam uma lei, um Estado ou um governo. Isto quer dizer que todas essas funções só eram, na realidade, da ordem da conseqüência ou, em todo caso, da ordem da finalidade, em comparação à constituição jurídica da nação; e era apenas quando essa organização jurídica da nação estava adquirida que essas funções podiam manifestar-se. Quanto aos aparelhos – como o exército, a justiça, a administração pública, etc. –, eles tampouco eram a condição para que a nação existisse; eram, se não os efeitos dela, pelo menos seus instrumentos e sua garantia. Uma vez constituída a nação é que se podia atribuir-se algo como um exército ou uma justiça.

Ora, vocês estão vendo que Sieyès inverte a análise. Faz esses trabalhos e essas funções, ou essas funções e esses aparelhos, passarem antes da nação – antes, se não historicamente, pelo menos na ordem das condições de existência.



Uma nação só pode existir como nação, só pode entrar e subsistir na história, se é capaz de comércio, de agricultura, de artesanato; se tem indivíduos suscetíveis de formar um exército, uma magistratura, uma igreja, uma administração pública. Isto quer dizer que um grupo de indivíduos pode sempre reunir-se, pode sempre atribuir-se leis e uma legislatura; pode atribuir-se uma constituição. Se ele não tem essas capacidades de praticar o comércio, o artesanato, a agricultura, de formar um exército, uma magistratura, etc., jamais ele será, historicamente, uma nação. Ele o será, talvez, juridicamente, mas nunca historicamente. Nunca é o contrato, nem a lei, nem o consenso, que podem ser realmente criadores de nação. Mas, inversamente, pode perfeitamente acontecer que um grupo de indivíduos tenha com que, tenha a capacidade histórica de formar seus trabalhos, de exercer suas funções, apesar de jamais ter recebido uma lei comum e uma legislatura. Elas estarão, de certo modo, essas pessoas, de posse dos elementos substanciais e funcionais da nação; não estarão de posse de seus elementos formais. Serão capazes de nação; não serão uma nação.

Ora, a partir daí, pode-se analisar – o que Sieyès faz – o que se passa na França no final do século XVIII, segundo ele. Há, de fato, uma agricultura, um comércio, um artesanato, artes liberais. Quem garante essas diferentes funções? O terceiro estado, e o terceiro estado somente. Quem faz funcionar o exército, a igreja, a administração pública, a justiça? É claro, em certos cargos importantes, encontram-se pessoas que pertencem à aristocracia, mas, em nove décimos desses aparelhos, é o terceiro estado, segundo Sieyès, que garante seu funcionamento. Em compensação, esse terceiro estado que, efetivamente, assume em si as condições substanciais da nação, não recebeu o estatuto formal delas. Não há na França leis comuns, mas uma série de leis das quais umas se aplicam à nobreza, outras ao terceiro estado, outras

ao clero, etc. Não há leis comuns. Não há legislatura tampouco, porque as leis ou as ordenações são fixadas por um sistema que Sieyès chama "áulico"[4], o sistema da corte, ou seja, do arbítrio monárquico.

Dessa análise, creio que se pode tirar certo número de conseqüências. Umas, é claro, são de ordem imediatamente política. São imediatamente políticas nisto: é que, como se vê, a França não é uma nação, já que lhe faltam as condições formais, jurídicas, da nação; leis comuns, legislatura. E, no entanto, há na França "uma" nação, isto é, um grupo de indivíduos que trazem em si a capacidade de garantir a existência substancial e histórica da nação. Essas pessoas são portadoras das condições históricas de existência de uma nação e da nação. Daí a fórmula central do texto de Sieyès, que só se pode compreender precisamente numa comparação polêmica, explicitamente polêmica, com as teses de Boulainvilliers, de du Buat-Nançay, etc., e que é: "O Terceiro Estado é uma nação completa."[5] Essa fórmula quer dizer o seguinte: esse conceito de nação, que a aristocracia quisera reservar para um grupo de indivíduos que só tinham para si algo como costumes e um estatuto comuns, não é suficiente para cobrir o que é a realidade histórica da nação. Mas, por outro lado, o conjunto estatal constituído pelo reino da França não é realmente uma nação, na medida em que não abrange exatamente as funções históricas que são necessárias e suficientes para constituir uma nação. Onde vamos encontrar, por conseguinte, o núcleo histórico de uma nação, que será "a" nação? No terceiro estado, e no terceiro estado somente. Por si só, o terceiro estado é condição histórica da existência de uma nação, mas de uma nação que, vocês vêem,

4. Cf. *ibid.*, cap. II, p. 17.
5. Cf. *ibid.*, cap. I, p. 2.



deveria, de direito, coincidir com o Estado. O terceiro estado é uma nação completa. O que constitui a nação está nele. Ou ainda, se quisermos traduzir essas mesmas proposições de outra maneira: "Tudo o que é nacional é nosso", diz o terceiro estado, "e tudo o que é nosso é nação"[6].

Essa formulação política, da qual Sieyès não é o inventor nem o único formulador, vai, claro, ser a matriz de todo um discurso político que, como vocês bem sabem, ainda não está esgotado agora. A matriz desse discurso político apresenta, creio eu, duas características. Primeiro, certa relação nova da particularidade com a universalidade, uma certa relação que é exatamente o inverso daquela que havia caracterizado o discurso da reação nobiliária. No fundo, a reação nobiliária fazia o quê? Ela extraía do corpo social, constituído pelo rei e seus súditos, ela extraía da unidade monárquica um certo direito singular, selado pelo sangue, afirmado na vitória: o direito singular dos nobres. E ela pretendia, seja qual for a constituição do corpo social que a rodeava, guardar para a nobreza o absoluto e singular privilégio desse direito; portanto, extrair, da totalidade do corpo social, esse direito particular e fazê-lo funcionar em sua singularidade. Aqui, vai se tratar de coisa muito diferente. Vai se tratar de dizer, ao contrário (é o que o terceiro estado vai dizer): "Não passamos de uma nação entre outros indivíduos. Mas essa nação que nós constituímos é a única que pode constituir efetivamente a nação. Talvez não sejamos, nós sozinhos, a totalidade do corpo social, mas somos capazes de trazer conosco a função totalizadora do Estado. Somos suscetíveis de universalidade estatal." E então, segunda característica

6. "O Terceiro abarca tudo quanto pertence à nação; e tudo quanto não é o Terceiro não pode ser visto como sendo da nação. Que é o Terceiro? Tudo" (*ibid.*, p. 9).

desse discurso, vamos ter uma inversão do eixo temporal da reivindicação. Daí em diante, não é em nome de um direito passado, estabelecido quer por um consenso, quer por uma vitória, quer por uma invasão, que vai se articular a reivindicação. A reivindicação vai poder se articular a partir de uma virtualidade, de um futuro, de um futuro que é iminente, que já está presente no presente, pois se trata de uma certa função de universalidade estatal, já assegurada por "uma" nação dentro do corpo social, a qual, em nome disso, exige que seu estatuto de nação única seja efetivamente reconhecido, e reconhecido na forma jurídica do Estado.

Aí está, se vocês quiserem, o que se refere às conseqüências políticas deste tipo de análise e de discurso. Vamos ter conseqüências teóricas também, que são as seguintes. Vocês estão vendo que o que define, nessas condições, uma nação não é seu arcaísmo, sua ancestralidade, sua relação com o passado; é sua relação com alguma coisa diferente, sua relação com o Estado. Isso quer dizer várias coisas. Primeiro, que a nação se especifica não essencialmente em comparação a outras nações. O que caracteriza "a" nação não é uma relação horizontal com outros grupos (que seriam nações diferentes, nações adversas, opostas ou justapostas). O que vai caracterizar a nação é uma relação, ao contrário, vertical, que vai desse corpo de indivíduos, suscetíveis de constituir um Estado, até a existência efetiva do próprio Estado. É ao longo desse eixo vertical nação/Estado, ou virtualidade estatal/realidade estatal, que a nação vai ser caracterizada e situada. Isto quer dizer também que o que constitui a força de uma nação não é tanto seu vigor físico, suas aptidões militares, de certo modo sua intensidade bárbara, que os historiadores nobiliários do início do século XVIII quiseram descrever. O que constitui agora a força de uma nação é algo como capacidades, virtualidades que, todas elas, se ordenam na figura do Estado; uma nação será forte, tanto



mais forte quanto mais capacidades estatais ela detiver, em relação a ela. Isto quer dizer também que a peculiaridade de uma nação não é tanto dominar as outras. O que vai constituir o essencial da função e do papel histórico da nação não será exercer sobre as outras nações uma relação de dominação; será algo diferente; será administrar a si mesma, gerir, governar, assegurar, por si, a constituição e o funcionamento da figura e do poder estatais. Não dominação, mas estatização. A nação já não é, portanto, essencialmente um parceiro em relações bárbaras e belicosas de dominação. A nação é o núcleo ativo, constitutivo, do Estado. A nação é o Estado ao menos em pontilhado, é o Estado na medida em que ele está nascendo, formando-se e encontrando suas condições históricas de existência num grupo de indivíduos.

Aí estão, se vocês quiserem, as conseqüências teóricas no nível daquilo que se entende por nação. Conseqüências agora para o discurso histórico. O que vamos ter, agora, é um discurso histórico que reintroduz, e até certo ponto recoloca em seu centro, o problema do Estado. E, nisso, vamos ter um discurso histórico que, até certo ponto, se aproximará daquele discurso histórico tal como existia no século XVII, e do qual tentei lhes mostrar que era, essencialmente, uma certa maneira, para o Estado, de fazer um discurso sobre si mesmo. Esse discurso que tinha funções justificadoras, litúrgicas: era o Estado narrando seu próprio passado, ou seja, estabelecendo sua própria legitimidade, e fortalecendo-se, de certo modo, no plano de seus direitos fundamentais. Era isso o discurso da história no século XVII ainda. Foi contra ele que a reação nobiliária havia lançado seu petardo, e esse tipo de discurso histórico, no qual a nação era, precisamente, aquilo com o que se podia decompor a unidade estatal e mostrar que, sob a aparência formal do Estado, existiam outras forças que, justamente, não eram as forças do Estado, mas as forças de um grupo particular, que tinha sua história par-

ticular, sua relação com o passado, suas vitórias, seu sangue, suas relações de dominação, etc.

Agora, vamos ter um discurso da história que se aproxima do Estado e que já não será, em suas funções essenciais, antiestatal. Mas, nessa nova história, não se tratará de fazer o Estado enunciar um discurso que será o dele próprio e o de sua justificação. Vai se tratar de fazer a história das relações que se tramam eternamente entre a nação e o Estado, entre as virtualidades estatais da nação e a totalidade efetiva do Estado. Isso permite escrever uma história que, claro, não será derivada do círculo da revolução e da reconstituição, da volta revolucionadora à ordem primitiva das coisas, como era o caso no século XVII. Mas vamos ter, agora, ou poderemos ter, uma história do tipo retilíneo, em que o momento decisivo será a passagem do virtual para o real, a passagem da totalidade nacional para a universalidade do Estado, uma história, por conseguinte, que estará polarizada para o presente e para o Estado ao mesmo tempo; uma história que culmina nessa iminência do Estado, da figura total, completa e plena do Estado no presente. E isto vai permitir também – segunda coisa – escrever uma história em que a relação das forças que são postas em jogo não será uma relação do tipo guerreiro, mas uma relação do tipo inteiramente civil, se vocês quiserem.

É claro, na análise de Boulainvilliers, eu tentei lhes mostrar como o enfrentamento das nações num mesmo corpo social se dava por intermédio de instituições (da economia, da educação, da língua, do saber, etc.). Mas essa utilização das instituições civis estava ali apenas a título de instrumento para uma guerra que continuava a ser fundamentalmente uma guerra; eram apenas os instrumentos de uma dominação que continuava a ser sempre uma dominação de tipo guerreiro, do tipo da invasão, etc. Vamos agora, ao contrário, ter uma história em que a guerra – a guerra para a dominação –



será substituída por uma luta que é, de certo modo, de outra substância: não um enfrentamento armado, mas um esforço, uma rivalidade, uma tensão direcionada para a universalidade do Estado. O Estado e a universalidade do Estado é que vão ser, a um só tempo, o móbil e o campo de batalha da luta; em conseqüência, luta que, na mesma medida em que não terá como finalidade e como expressão a dominação, mas terá como objeto e espaço o Estado, será essencialmente civil. Ela vai se desenrolar essencialmente através e em direção da economia, das instituições, da produção, da administração. Vamos ter uma luta civil, em comparação à qual a luta militar, a luta sangrenta, só pode ser um momento excepcional, ou uma crise, ou um episódio. A guerra civil, longe de ser o pano de fundo de todos os enfrentamentos e das lutas, não passará, de fato, de um episódio, de uma fase de crise, em comparação a uma luta que agora vai ser preciso considerar em termos não de guerra, não de dominação, não em termos militares, mas em termos civis.

E eu acho que é aí que se coloca uma das questões fundamentais da história e da política, não somente do século XIX, mas ainda do século XX. Como se pode compreender uma luta em termos propriamente civis? Isso que chamamos a luta, a luta econômica, a luta política, a luta pelo Estado, pode ser efetivamente analisado em termos não guerreiros, em termos propriamente econômico-políticos? Ou devemos descobrir, por trás disso, algo que seria, justamente, o pano de fundo indefinido da guerra e da dominação, que os historiadores do século XVIII haviam tentado assinalar? Em todo caso, a partir do século XIX e a partir dessa redefinição da noção de nação, teremos uma história que vai procurar, de encontro ao que se fazia no século XVIII, o pano de fundo civil da luta dentro do espaço do Estado que deve substituir o pano de fundo guerreiro, militar, sangrento, da guerra que os historiadores do século XVIII haviam assinalado.

Aí está, se vocês quiserem, o que diz respeito às condições de possibilidade desse novo discurso histórico. Concretamente, qual forma irá assumir essa nova história? Eu creio que, se quisermos situá-la de uma forma global, podemos dizer que ela vai se caracterizar pelo jogo, pelo ajustamento, de dois gabaritos de inteligibilidade que se justapõem, se entrecruzam, até certo ponto, e se corrigem reciprocamente. O primeiro é o gabarito de inteligibilidade que havia sido constituído e utilizado no século XVIII. Isto quer dizer que, na história tal como vamos vê-la escrita por Guizot, Augustin Thierry, Thiers, Michelet também, vai se propor, no início, uma relação de força, uma relação de luta, e isto na própria força que lhe reconheciam já no século XVIII: ou seja, a guerra, a batalha, a invasão, a conquista. Os historiadores, digamos, do tipo ainda aristocrático como Montlosier[7] (mas também Augustin Thierry, mas também Guizot) se propõem sempre essa luta como matriz, se vocês quiserem, de uma história. A. Thierry, por exemplo, diz: "Acreditamos ser uma nação, e somos duas nações na mesma terra, duas nações inimigas em suas recordações, inconciliáveis em seus projetos: uma outrora conquistou a outra." E, claro, alguns dos senhores passaram para o lado dos vencidos, mas o resto, ou seja, aqueles que continuaram a ser os senhores, o resto, "tão alheio a nossas afeições e a nossos costumes quanto se tivesse chegado ontem entre nós, tão surdo a nossas palavras de liberdade e de paz quanto se nossa linguagem lhe fosse desconhecida, como a linguagem de nossos antepassados o era à dele, o resto segue seu caminho sem se preocupar com o nosso"[8]. E Guizot diz também: "há mais de treze séculos,

7. F. de Reynaud, conde de Montlosier, *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris, 1814, vol. I-III.

8. A. Thierry, "Sur l'antipathie de race qui divise la nation française", *Le censeur européen*, 2 de abril de 1820, compilado *in Dix ans d'études historiques*, Paris, 1835, p. 292.



a França continha dois povos, um povo vencedor e um povo vencido"[9]. Temos mesmo, portanto, ainda nesse momento, o mesmo ponto inicial, o mesmo gabarito de inteligibilidade do século XVIII.

Mas, a esse primeiro gabarito, acrescenta-se um outro, que completa e inverte ao mesmo tempo essa dualidade originária. É um gabarito que, em vez de funcionar a partir de um ponto de origem que seria a primeira guerra, a primeira invasão, a primeira dualidade nacional, funciona, ao contrário, regressivamente, a partir do presente. Esse segundo gabarito é precisamente aquele que foi tornado possível pela reelaboração da idéia de nação. O momento fundamental já não é a origem, o ponto inicial da inteligibilidade, não é o elemento arcaico; é, ao contrário, o presente. E temos aí, acho eu, um fenômeno importante, que é a inversão do valor do presente no discurso histórico e político. No fundo, na história e no campo histórico-político do século XVIII, o presente era sempre o momento negativo, era sempre algo oco, calma aparente, esquecimento. O presente era o momento em que, através de uma porção de deslocamentos, de traições, de modificações das relações de força, o estado primitivo de guerra havia sido como que embaralhado e achava-se irreconhecível; não só irreconhecível, mas profundamente esquecido mesmo por aqueles que teriam tido proveito, porém, em utilizá-lo. A ignorância dos nobres, sua distração, sua preguiça, sua avidez, tudo isso fizera que eles tivessem esquecido a relação de força fundamental que definia a relação deles com os outros habitantes de suas terras. E, além disso, o discurso dos clérigos, dos juristas, dos administradores do poder monárquico, havia encoberto essa relação de

9. Cf. F. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, Paris, 1820, p. 1.

força inicial, de sorte que o presente era, para a história do século XVIII, sempre o momento do profundo esquecimento. Daí a necessidade de sair do presente por um despertar, violento e súbito, que devia passar, primeiro e acima de tudo, pela grande reativação do momento primitivo na ordem do saber. Despertar da consciência, a partir desse ponto de esquecimento extremo que era o presente.

Ao contrário, agora, no gabarito de inteligibilidade da história, a partir do momento em que a história é polarizada pela relação nação/Estado, virtualidade/atualidade, totalidade funcional da nação/universalidade real do Estado, vocês vêem bem que o presente vai ser o momento mais cheio, o momento da maior intensidade, o momento solene em que se faz a entrada do universal no real. Esse ponto de contato do universal e do real num presente (um presente que acaba de suceder e que vai suceder), na iminência do presente, é isso que lhe vai dar, a um só tempo, o valor, a intensidade, e que vai constituí-lo como princípio de inteligibilidade. O presente já não é o momento do esquecimento. É, ao contrário, o momento em que vai brilhar a verdade, aquele em que o obscuro, ou o virtual, vai revelar-se em plena luz. O que faz que o presente se torne, ao mesmo tempo, revelador e analisador do passado.

Eu creio que a história, tal como a vemos funcionar no século XIX, ou pelo menos na primeira metade do século XIX, utiliza os dois gabaritos de inteligibilidade: aquele que se estende a partir da guerra inicial, que vai atravessar todos os processos históricos e que os anima em todos os seus desenvolvimentos; e também outro gabarito de inteligibilidade que vai remontar da atualidade do presente, da realização totalizadora do Estado, ao passado, que reconstitui sua gênese. De fato, esses dois gabaritos nunca funcionam um sem o outro: sempre são utilizados quase em concorrência, vão sempre um de encontro ao outro, sobrepõem-se mais ou



menos, entrecruzam-se parcialmente em suas fronteiras. Temos, no fundo, uma história que é escrita, de um lado, em forma de dominação – tendo, como segundo plano, a guerra – e, de outro lado, em forma de totalização – tendo, do lado do presente, na iminência, em todo caso, daquilo que se passou e daquilo que se vai passar, a emergência do Estado. Portanto, uma história que se escreve, a um só tempo, em termos de começo dividido e em termos de conclusão totalizadora. E eu creio que o que define a utilidade, a utilizabilidade política do discurso histórico é a maneira, no fundo, pela qual se faz funcionar, um em relação ao outro, esses gabaritos; a maneira pela qual se vai privilegiar um ou o outro.

Em linhas gerais, o privilégio concedido ao primeiro gabarito de inteligibilidade – o do começo dilacerado – vai fornecer uma história que diremos, se vocês concordarem, reacionária, aristocrática, de direita. O privilégio concedido ao segundo – ao momento presente da universalidade – vai fornecer uma história que será uma história do tipo liberal ou burguesa. Mas, de fato, nenhuma dessas duas histórias, cada qual com sua posição tática própria, poderá eximir-se de utilizar, de uma maneira ou de outra, os dois gabaritos. Eu gostaria, para tanto, de lhes dar dois exemplos: um extraído de uma história tipicamente de direita, tipicamente aristocrática, que, até certo ponto, trilhava a linha direta daquela do século XVIII, mas que, de fato, a desloca consideravelmente e faz, apesar de tudo, que funcione o gabarito de inteligibilidade que se estende a partir do presente. O outro será um exemplo inverso: ou seja, num historiador considerado liberal e burguês, mostrar o jogo desses dois gabaritos, e mesmo desse gabarito de inteligibilidade a partir da guerra, que não é porém, para ele, absolutamente privilegiado.

O primeiro exemplo, portanto: uma história do tipo de direita, aparentemente dentro da linha da reação nobiliária do século XVIII, é aquela que foi escrita no início do século

XIX por Montlosier. Numa história como essa encontramos, no início, um privilégio das relações de dominação: é sempre essa relação da dualidade nacional, essa relação de dominação característica da dualidade nacional, que vamos encontrar ao longo de toda a história. E o livro, os livros de Montlosier são salpicados de invectivas do seguinte gênero, que ele dirige ao terceiro estado: "Raça de libertos, raça de escravos, povo tributário, licença vos foi outorgada para serdes livres, mas não para serdes nobres. Para nós tudo é de direito, para vós tudo é de favor. Não somos de vossa comunidade, somos um todo por nós mesmos." E, aí também, vocês encontram o famoso tema de que eu lhes falava a propósito de Sieyès. No mesmo sentido, Jouffroy escrevia numa revista qualquer (não sei mais qual) uma frase como esta: "A raça setentrional se apoderou da Gália sem dela extirpar os vencidos; ela legou aos seus sucessores as terras da conquista para governar, e os homens da conquista para reger."[10]

A dualidade nacional é afirmada por todos esses historiadores que são, *grosso modo*, emigrados, que voltam à França e reconstituem de certo modo, no momento da reação ultra, uma espécie de momento privilegiado da invasão. Mas, olhando-a mais de perto, a análise de Montlosier funciona de modo muito diferente daquele que se via no século

10. Michel Foucault alude aqui a Achille Jouffroy d'Abbans (1790-1859). Partidário dos Bourbons, publicou em *L'Observateur* artigos favoráveis ao direito divino, ao poder absoluto e ao ultramontanismo. Depois da queda de Carlos X, publicou um jornal, *La légitimité*, cuja difusão foi proibida na França. É autor, entre outras, de uma brochura: *Des idées libérales du Français* (1815); de uma narrativa da Revolução: *Les fastes de l'anarchie* (1820); e de uma obra histórica sobre a Gália: *Les siècles de la monarchie française* (1823). A citação de Jouffroy está em *L'observateur des colonies, de la marine, de la politique, de la littérature et des arts*, IX fascículo, 1820, p. 299. Cf. A. Thierry, "Sur l'antipathie de race...", art. cit.



XVIII. Montlosier fala de uma relação de dominação que resulta de uma guerra, claro, ou melhor, de uma multiplicidade de guerras, que ele não procura, no fundo situar. E diz: o essencial não é tanto o que se passou na hora da invasão dos francos, porque, na verdade, as relações de dominação existiam muito antes e são muito mais múltiplas do que isso. Na Gália, bem antes mesmo da invasão romana, já havia uma relação de dominação entre uma nobreza e um povo que era tributário. Esse era o resultado de uma guerra antiga. Os romanos chegaram, trazendo sua guerra consigo, mas trazendo igualmente uma relação de dominação entre sua aristocracia e as pessoas que não passavam de clientes desses ricos, desses nobres ou desses aristocratas. E, aí também, relação de dominação resultante de uma velha guerra. E depois chegaram os germanos com sua própria relação interna de sujeição entre os que eram guerreiros livres e os outros que não passavam de súditos. Portanto, afinal, o que se constituiu no início da Idade Média, na aurora do feudalismo, não foi a sobreposição pura e simples de um povo vencedor e de um povo vencido, mas a mescla de três sistemas de dominação interna; o dos gauleses, o dos romanos e o dos germanos[11]. No fundo, a nobreza feudal da Idade Média não é mais que a mescla dessas três aristocracias, que se constituíram numa nova aristocracia e exerceram uma relação de dominação sobre pessoas que eram, por sua vez, a mescla dos tributários gauleses, dos clientes romanos e dos súditos germanos. De sorte que temos uma relação de dominação entre algo que era uma nobreza, que era uma nação, mas que era também a nação inteira, ou seja, a nobreza feudal; e depois (no exterior dessa nação, como objeto, como parceiro de sua

11. F. de Reynaud, conde de Montlosier, *De la monarchie française...*, *op. cit.*, liv. I, cap. I, p. 150.

relação de dominação), vamos ter todo um povo de tributários, de servos, etc., que são, na realidade, não a outra parte da nação, mas que estão fora da nação. Portanto, Montlosier faz funcionar um monismo no plano da nação, e em proveito da nobreza, e depois um dualismo no plano da dominação.

Ora, em comparação a isso, qual vai ser o papel, segundo Montlosier, da monarquia? Pois bem, o papel da monarquia foi o de constituir, a partir dessa massa fora da nação – e que era o resultado, a mescla dos súditos germanos, dos clientes romanos, dos tributários gauleses –, uma nação, um outro povo. Aí está o papel do poder régio. A monarquia libertou os tributários, concedeu direitos às cidades, tornou-as independentes da nobreza; ela libertou mesmo os servos e criou peça por peça algo de que Montlosier diz que era um novo povo, igual em direito ao antigo povo, ou seja, a nobreza, e muito superior em número. O poder régio, diz Montlosier, constituiu uma classe imensa[12].

Há, nesse tipo de análise, a reativação, claro, de todos os elementos que vimos ser utilizados no século XVIII, mas com uma modificação fundamental: é que, vocês estão vendo, os processos da política, tudo que se passou desde a Idade Média até o século XVII e o século XVIII, para Montlosier, não consiste simplesmente em modificar, em deslocar as relações de força entre dois parceiros que teriam sido dados logo de saída e que teriam sido postos frente a frente desde a invasão. De fato, o que aconteceu foi a criação, no interior de um conjunto que era mono-nacional e por inteiro concentrado em torno da nobreza, de algo diferente: a criação de uma nova nação, de um novo povo, daquilo que Montlosier chama de uma nova classe[13]. Fabricação em con-

12. Cf. *ibid.*, liv. III, cap. II, pp. 152 ss.
13. Cf. *ibid.*, *loc. cit.*



seqüência, de uma classe, de classes, no interior do corpo social. Ora, a partir dessa fabricação de uma nova classe, o que vai acontecer? Pois bem, o rei se serve dessa nova classe para arrancar da nobreza seus privilégios econômicos e políticos. Que meios emprega? Aí também, Montlosier repete o que seus predecessores disseram: mentiras, traições, alianças antinaturais, etc. O rei utiliza também a força viva dessa nova classe; utiliza as revoltas: revoltas das cidades contra os senhores, rebelião dos camponeses contra os proprietários das terras. Ora, por trás de todas essas revoltas, diz Montlosier, que se deve ver? O descontentamento dessa nova classe, é claro. Mas sobretudo a mão do rei. O rei é que animava todas as revoltas, porque cada revolta enfraquecia o poder dos nobres e, por conseguinte, fortalecia o poder dos reis, que obrigavam os nobres a fazer concessões. E, aliás, por um processo circular, cada medida régia de libertação aumentava a arrogância e a força do novo povo. Cada concessão que o rei fazia a essa nova classe acarretava novas revoltas. Há, pois, um vínculo essencial, em toda a história da França, entre a monarquia e a revolta popular. Monarquia e revolta popular são intimamente ligadas. E a transferência para a monarquia de todos os poderes políticos que a nobreza havia possuído outrora se faz essencialmente pela arma dessas revoltas, dessas revoltas preparadas, animadas, em todo caso sustentadas e favorecidas, pelo poder monárquico.

A partir daí, a monarquia arroga o poder apenas a si, mas só pode fazê-lo funcionar, só pode exercê-lo recorrendo a essa nova classe. Confiará, pois, sua justiça e sua administração pública a essa nova classe, que se vê, assim, incumbida de todas as funções do Estado. De sorte que o derradeiro momento do processo só pode ser, é claro, a revolta última: aquela em que o Estado inteiro, tendo caído nas mãos dessa nova classe, nas mãos do povo, escapa ao poder monárquico. Já não vão ficar, frente a frente, senão um rei, que

na realidade só tem como poder aquele que lhe foi dado pelas revoltas populares, e, do outro lado, uma classe popular que tem entre as mãos todos os instrumentos do Estado. Derradeiro episódio, derradeira revolta, que se faz contra quem? Pois bem, contra aquele que esqueceu que era o derradeiro aristocrata a ainda possuir poder: o rei.

A Revolução Francesa se mostra portanto, na análise de Montlosier, como o derradeiro episódio desse processo de transferência que constituiu o absolutismo monárquico[14]. A conclusão dessa constituição do poder monárquico é a Revolução. A Revolução derrubou o rei? De modo algum. A Revolução concluiu a obra dos reis, expressou literalmente a verdade dessa obra. A Revolução deve ser lida como a conclusão da monarquia: conclusão trágica, talvez, mas conclusão politicamente verdadeira. E a cena de 21 de janeiro de 1793 talvez tenha decapitado o rei; decapitou-se o rei, mas coroou-se a monarquia. A Convenção é a verdade da monarquia posta a nu, e a soberania, arrancada da nobreza pelo rei, está agora, de uma forma absolutamente necessária, nas mãos de um povo que vem a ser, diz Montlosier, o herdeiro legítimo dos reis. Montlosier, aristocrata, emigrado, acirrado adversário da menor tentativa de liberalização sob a Restauração pode escrever isto: "O povo soberano: que não o censurem com demasiado amargor. Ele limitou-se a consumar a obra dos soberanos seus predecessores." Portanto, o povo é o herdeiro, e o herdeiro legítimo, dos reis; limitou-se a consumar a obra dos soberanos, seus predecessores. Seguiu, ponto por ponto, a estrada que lhe fora traçada pelos reis, pelos parlamentos, pelos homens da lei e pelos cientistas. De sorte que se tem em Montlosier, vocês estão vendo, emoldurando de certa forma a própria análise histórica, a formulação de que tudo partiu de um estado de guerra e de uma relação de dominação. Temos, nessas reivindicações políticas da época da Restauração, a afirmação de que a nobreza deve reaver seus direitos, recuperar os bens nacionalizados, reconstituir as relações de dominação que ela havia exercido outrora em relação ao povo inteiro. É claro, há essa afirmação, mas vocês vêem que o discurso histórico que é feito, em seu núcleo, em seu conteúdo central, é um discurso histórico que faz o presente funcionar como momento pleno, momento da efetuação, momento da totalização, momento a partir [do qual] todos os processos históricos que entabularam as relações entre a aristocracia e a monarquia chegam finalmente a seu ponto último, derradeiro, a seu momento pleno, àquele em que se constitui uma totalidade estatal entre as mãos de uma coletividade nacional. E, nessa medida, pode-se dizer que esse discurso – sejam quais forem os temas políticos ou os elementos de análise que se referem à história de Boulainvilliers ou de du Buat-Nançay, ou são diretamente transplantados dela – funciona na verdade com base em outro modelo.

14. *Ibid.*, liv. II, cap. II, p. 209.



Agora eu gostaria de examinar, para terminar, outro tipo de história, diretamente oposta. É a história de Augustin Thierry, adversário explícito de Montlosier. Nele, o ponto da inteligibilidade da história vai ser, é claro, de forma privilegiada, o presente. Explicitamente, o segundo gabarito, aquele que vai partir do presente, do presente pleno, para revelar os elementos e os processos do passado, é que será utilizado. Totalização estatal: é isso que deve ser projetado sobre o passado; e deve-se fazer a gênese dessa totalização. A Revolução é precisamente, para Augustin Thierry, esse "momento pleno": de uma parte, a Revolução – diz ele – é, claro, o momento da reconciliação. Ele coloca essa reconciliação, essa constituição de uma totalidade estatal, na famosa cena em que Bailly, como vocês sabem, ao acolher os repre-

sentantes da nobreza e do clero no mesmo local em que estavam os do terceiro estado, respondeu: "Aí está a família reunida."[15]

Portanto, partamos desse presente. O momento atual é o da totalização na forma do Estado. Seja como for, essa totalização só pôde ocorrer no processo violento da Revolução, e esse momento pleno da reconciliação traz ainda a fisionomia e os traços da guerra. E Augustin Thierry diz que a Revolução Francesa nada mais é, no fundo, do que o derradeiro episódio de uma luta que durou mais de treze séculos, a luta entre os vencedores e os vencidos[16]. Então, todo o problema da análise histórica, para Augustin Thierry, vai ser o de mostrar como uma luta entre vencedores e vencidos pôde atravessar toda a história e conduzir a um presente que, justamente, já não tem a forma da guerra e de uma dominação dissimétrica, que continuariam as precedentes ou que as inverteriam noutro sentido; e o de mostrar de que forma essa guerra pôde levar à gênese de uma universalidade em que a luta, ou a guerra em todo caso, tem de desaparecer.

Como é que, das duas partes, pôde haver uma que foi portadora de universalidade? É esse o problema da história, para Augustin Thierry. E sua análise, então, vai consistir em descobrir a origem de um processo que é duelo, no início, mas que será monista e universalista ao mesmo tempo, no final. O essencial do enfrentamento, para Augustin Thierry, é justamente que o que sucedeu, claro, encontra seu ponto

15. A. Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État*, *in Œuvres complètes*, t. V, Paris, 1868, p. 3. Thierry escreve: "A família está completa."

16. Cf. em especial A. Thierry, "Sur l'antipathie de race...", art. cit., e "Histoire véritable de Jacques Bonhomme", *Le censeur européen*, maio de 1820, artigo igualmente compilado *in Dix ans d'études historiques*, *op. cit.*



de origem em algo como uma invasão. Mas, se houve luta e enfrentamento ao longo de toda a Idade Média, e até no momento atual, não foi, no fundo, porque vencedores e vencidos se enfrentaram através das instituições; foram, na realidade, dois tipos econômico-jurídicos de sociedade que se constituíram e entraram em rivalidade um com o outro pela administração e pela posse do Estado. Tivemos, antes mesmo da constituição da sociedade medieval, uma sociedade rural, organizada depois da conquista e de acordo com uma forma que vai ser, muito cedo, a do feudalismo; e depois, em face disso, uma sociedade urbana que, por sua vez, tinha um modelo romano e um modelo gaulês. E, no fundo, o enfrentamento é, num sentido, o resultado da invasão e da conquista, mas é essencial, substancialmente, a luta entre duas sociedades, cujos conflitos vão ser, por momentos, conflitos armados, mas, quanto ao essencial, um enfrentamento de ordem política e econômica. Guerra, talvez, mas guerra do direito e das liberdades de um lado, contra a dívida e a riqueza do outro.

Esses enfrentamentos entre dois tipos de sociedade pela constituição de um Estado, é isso que vai ser o motor fundamental da história. Até os séculos IX-X, as cidades é que saem perdendo nesse enfrentamento, nessa luta pelo Estado e pela universalidade do Estado. E depois, a partir dos séculos X-XI, renascimento, ao contrário, das cidades, que ocorre a partir do modelo italiano no Sul, a partir do modelo nórdico nas regiões do Norte. Nova forma, em todo caso, de organização jurídica e econômica. E, se a sociedade urbana prevalece, finalmente, não é em absoluto porque teria obtido algo como uma vitória militar, mas, pura e simplesmente, porque tem a seu favor, e cada vez mais, não somente a riqueza, mas a capacidade administrativa, e também uma moral, uma certa maneira de viver, uma certa maneira de ser, uma vontade, instintos inovadores – diz Augustin Thierry –,

uma atividade também, que lhe darão força bastante para que suas instituições deixem, um dia, de ser locais e se tornem, enfim, as próprias instituições do direito político e do direito civil do país. Universalização, por conseguinte, a partir não de uma relação de dominação, que teria se virado inteiramente a seu favor, mas pelo fato de que todas as funções constitutivas do Estado estão, nascem em suas mãos, ou passam, em todo caso, por suas mãos. E a essa força, que é a força do Estado e já não é a força da guerra, a burguesia não dará um uso guerreiro, ou só dará um uso guerreiro quando, realmente, for forçada a isso.

E dois grandes episódios, duas grandes fases, nessa história da burguesia e do terceiro estado. Primeiro, quando o terceiro estado sente que tem entre as mãos todas as forças do Estado, o que ele vai propor, pois bem, é uma espécie de pacto social à nobreza e ao clero. E é assim que se constituem, a um só tempo, a teoria e as instituições das três ordens. Mas é uma unidade factícia, que não corresponde verdadeiramente à realidade da relação de força, nem à vontade da parte adversa. De fato, o terceiro estado já tem todo o Estado na mão, e a parte adversa, ou seja, a nobreza, nem sequer quer reconhecer um direito qualquer ao terceiro estado. É nesse momento que começa, no século XVIII, um novo processo, que vai ser um processo mais violento de enfrentamento. E a Revolução será precisamente o último episódio de guerra violenta, que reativa, claro, os antigos conflitos, mas que é, de certo modo, apenas o instrumento militar de um conflito ou de uma luta que não são da ordem guerreira, que são essencialmente da ordem civil e que têm como objeto e como espaço o Estado. O desaparecimento do sistema das três ordens, os abalos violentos da Revolução, tudo isso só constitui, no fundo, uma única coisa: a hora em que o terceiro estado, tornado nação, tornado *a* nação, mediante absorção de todas as funções estatais, vai efetivamente incumbir-



se, ele sozinho, da nação e do Estado. Constituir sozinho a nação e incumbir-se do Estado quer dizer assegurar as funções de universalidade que fazem que desapareçam, por isso mesmo, tanto a dualidade antiga quanto todas as relações de dominação que puderam funcionar até então. A burguesia, o terceiro estado, torna-se portanto o povo, torna-se portanto o Estado. Ele tem a força do universal. E o momento presente – aquele em que escreve Augustin Thierry – é precisamente o momento desse desaparecimento das dualidades, das nações, das classes também. "Imensa evolução", diz Augustin Thierry, "que fez desaparecer sucessivamente do solo onde vivemos todas as desigualdades violentas ou ilegítimas, o senhor e o escravo, o vencedor e o vencido, o senhor e o servo, para mostrar, afinal, no lugar deles um mesmo povo, uma lei igual para todos, uma nação livre e soberana."[17]

Vocês estão vendo que com análises como esta, de uma parte, temos claro a evacuação ou, em todo caso, a delimitação estrita da função da guerra como analisador dos processos histórico-políticos. A guerra já não é senão momentânea e instrumental em comparação a enfrentamentos que, por sua vez, não são do tipo belicoso. Segundo, o elemento essencial já não é essa relação de dominação que agiria de uns a outros, de uma nação a outra, de um grupo a outro: a relação fundamental é o Estado. E vocês estão vendo, afinal, como, no interior de análises como essas, vemos delinear-se algo que é, eu diria, imediatamente assimilável, imediatamente transferível, a um discurso filosófico do tipo dialético.

A possibilidade de uma filosofia da história, ou seja, o aparecimento, no início do século XIX, de uma filosofia que

17. A. Thierry, *Essai sur l'histoire... du Tiers-État*, *in op. cit.*, p. 10. A citação, inexata, foi restabelecida no texto de acordo com o original.

encontrará na história, e na plenitude do presente, o momento em que o universal se expressa em sua verdade, vocês vêem que essa filosofia, eu não digo que é preparada, digo que já funciona no interior do discurso histórico. Houve uma autodialetização do discurso histórico que foi feita independentemente de qualquer transferência explícita, ou de qualquer utilização explícita, de uma filosofia dialética para o discurso histórico. Mas a utilização, pela burguesia, de um discurso histórico, a modificação, pela burguesia, dos elementos fundamentais da inteligibilidade histórica que ela havia recolhido do século XVIII, foi, ao mesmo tempo, uma autodialetização do discurso histórico. E vocês compreendem como, a partir daí, entre discurso da história e discurso da filosofia, puderam estabelecer-se relações. No fundo, a filosofia da história não existia, no século XVIII, senão como especulação sobre a lei geral da história. A partir do século XIX, começa algo novo e, creio eu, fundamental. A história e a filosofia vão formular esta questão em comum: o que, no presente, traz consigo o universal? O que, no presente, é a verdade do universal? Essa é a questão da história, essa é igualmente a questão da filosofia. Nasceu a dialética.

# AULA DE 17 DE MARÇO DE 1976

*Do poder de soberania ao poder sobre a vida. – Fazer viver e deixar morrer. – Do homem-corpo ao homem-espécie: nascimento do biopoder. – Campos de aplicação do biopoder. – A população. – Da morte, e da morte de Franco em especial. – Articulações da disciplina e da regulamentação: a cidade operária, a sexualidade, a norma. – Biopoder e racismo. – Funções e áreas de aplicação do racismo. – O nazismo. – O socialismo.*

Cumpre, pois, tentar terminar, fechar um pouco o que eu disse este ano. Eu havia tentado expor um pouquinho o problema da guerra, encarada como gabarito de inteligibilidade dos processos históricos. Parecera-me que essa guerra fora concebida, inicial e praticamente durante todo o século XVIII ainda, como guerra das raças. Era um pouco essa história da guerra das raças que eu queria reconstituir. E tentei, da última vez, mostrar-lhes como a própria noção de guerra fora finalmente eliminada da análise histórica pelo princípio da universalidade nacional*. Eu gostaria agora de lhes mostrar como o tema da raça vai, não desaparecer, mas ser retomado em algo muito diferente que é o racismo de Estado. E, então, é o nascimento do racismo de Estado que eu gostaria de lhes narrar um pouquinho hoje, pelo menos de situar o problema para vocês.

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da

* Manuscrito, a frase prossegue; depois de "nacional": "na época da Revolução".

vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico. Creio que, para compreender o que se passou, podemos nos referir ao que era a teoria clássica da soberania que, em última análise, serviu-nos de pano de fundo, de quadro para todas essas análises sobre a guerra, as raças, etc. Na teoria clássica da soberania, vocês sabem que o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais. Ora, o direito de vida e de morte é um direito que é estranho, estranho já no nível teórico; com efeito, o que é ter direito de vida e de morte? Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. Quando se vai um pouco mais além e, se vocês quiserem, até o paradoxo, isto quer dizer no fundo que, em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana. Aí está, se vocês quiserem, o paradoxo teórico. Paradoxo teórico que deve se completar, evidentemente, por uma espécie de desequilíbrio prático. Que quer dizer, de fato, direito de vida e de morte? Não, é claro, que o soberano pode fazer viver como pode fazer morrer. O direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém



efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. Não é tampouco o direito de deixar viver e de deixar morrer. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante.

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de "fazer" viver e de "deixar" morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer.

Essa transformação, é claro, não se deu de repente. Pode-se segui-la na teoria do direito (mas aí serei extremamente rápido). Vocês já vêem, nos juristas do século XVII e sobretudo do século XVIII, formulada essa questão a propósito do direito de vida e de morte. Quando os juristas dizem: quando se contrata, no plano do contrato social, ou seja, quando os indivíduos se reúnem para constituir um soberano, para delegar a um soberano um poder absoluto sobre eles, por que o fazem? Eles o fazem porque estão premidos pelo perigo ou pela necessidade. Eles o fazem, por conseguinte, para proteger a vida. É para poder viver que constituem um soberano. E, nesta medida, a vida pode efetivamente entrar nos direitos do soberano? Não é a vida que é fundadora do direito do soberano? E não pode o soberano reclamar efetivamente de seus súditos o direito de exercer sobre eles o

poder de vida e de morte, ou seja, pura e simplesmente, o poder de matá-los? Não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato? Tudo isso é uma discussão de filosofia política que se pode deixar de lado, mas que mostra bem como o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político, da análise do poder político. De fato, o nível em que eu gostaria de seguir a transformação não é o nível da teoria política, mas, antes, o nível dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder. Então, aí, topamos com coisas familiares: é que, nos séculos XVII e XVIII, viram-se aparecer técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual. Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho. Ela se instala já no final do século XVII e no decorrer do século XVIII[1].

Ora, durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo de novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, que não exclui a técnica

1. Sobre a questão da tecnologia disciplinar, ver *Surveiller et punir*, *op. cit.*



disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia. Essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes.

Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é – diferentemente da disciplina, que se dirige ao corpo – a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie. Mais precisamente, eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma "biopolítica" da espécie humana.

De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando? Eu lhes dizia em duas palavras agora há pouco: trata-se de um con-

junto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. É nesse momento, em todo caso, que se lança mão da medição estatística desses fenômenos com as primeiras demografias. É a observação dos procedimentos, mais ou menos espontâneos, mais ou menos combinados, que eram efetivamente postos em execução na população no tocante à natalidade; em suma, se vocês preferirem, o mapeamento dos fenômenos de controle dos nascimentos tais como eram praticados no século XVIII. Isso foi também o esboço de uma política de natalidade ou, em todo caso, de esquemas de intervenção nesses fenômenos globais da natalidade. Nessa biopolítica, não se trata simplesmente do problema da fecundidade. Trata-se também do problema da morbidade, não mais simplesmente, como justamente fora o caso até então, no nível daquelas famosas epidemias cujo perigo havia atormentado tanto os poderes políticos desde as profundezas da Idade Média (aquelas famosas epidemias que eram dramas temporários da morte multiplicada, da morte tornada iminente para todos). Não é de epidemias que se trata naquele momento, mas de algo diferente, no final do século XVIII: *grosso modo*, aquilo que se poderia chamar de endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população. Doenças mais ou menos difíceis de extirpar, e que não são encaradas como as epidemias, a título de causas de morte mais freqüente, mas como fatores permanentes – e é assim que as tratam – de subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar. Em suma, a doença como fenômeno de população: não mais como a morte que se abate brutalmente sobre a vida – é a epidemia – mas como a morte permanente, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece.



São esses fenômenos que se começa a levar em conta no final do século XVIII e que trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população. Portanto, problemas da reprodução, da natalidade, problema da morbidade também. O outro campo de intervenção da biopolítica vai ser todo um conjunto de fenômenos dos quais uns são universais e outros são acidentais, mas que, de uma parte, nunca são inteiramente compreensíveis, mesmo que sejam acidentais, e que acarretam também conseqüências análogas de incapacidade, de pôr indivíduos fora de circuito, de neutralização, etc. Será o problema muito importante, já no início do século XIX (na hora da industrialização), da velhice, do indivíduo que cai, em conseqüência, para fora do campo de capacidade, de atividade. E, da outra parte, os acidentes, as enfermidades, as anomalias diversas. E é em relação a estes fenômenos que essa biopolítica vai introduzir não somente instituições de assistência (que existem faz muito tempo), mas mecanismos muito mais sutis, economicamente muito mais racionais do que a grande assistência, a um só tempo maciça e lacunar, que era essencialmente vinculada à Igreja. Vamos ter mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.[2]

2. Sobre todas essas questões, ver o Curso no Collège de France, anos 1973-1974: *Le pouvoir psychiatrique*, no prelo.

Enfim, último domínio (enumero os principais, em todo caso os que apareceram no final do século XVIII e no início do XIX; haverá muitos outros depois): a preocupação com as relações entre a espécie humana, os seres humanos enquanto espécie, enquanto seres vivos, e seu meio, seu meio de existência – sejam os efeitos brutos do meio geográfico, climático, hidrográfico: os problemas, por exemplo, dos pântanos, das epidemias ligadas à existência dos pântanos durante toda a primeira metade do século XIX. E, igualmente, o problema desse meio, na medida em que não é um meio natural e em que repercute na população; um meio que foi criado por ela. Será, essencialmente, o problema da cidade. Eu lhes assinalo aqui, simplesmente, alguns dos pontos a partir dos quais se constituiu essa biopolítica, algumas de suas práticas e as primeiras das suas áreas de intervenção, de saber e de poder ao mesmo tempo: é da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder.

Ora, em tudo isso, eu creio que há certo número de coisas que são importantes. A primeira seria esta: o aparecimento de um elemento – eu ia dizer de uma personagem – novo, que no fundo nem a teoria do direito nem a prática disciplinar conhecem. A teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo. Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de "população". A biopolítica lida com a população, e a população



como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento.

Segundo, o que é importante também – afora o aparecimento desse elemento que é a população – é a natureza dos fenômenos que são levados em consideração. Vocês estão vendo que são fenômenos coletivos, que só aparecem com seus efeitos econômicos e políticos, que só se tornam pertinentes no nível da massa. São fenômenos aleatórios e imprevisíveis, se os tomarmos neles mesmos, individualmente, mas que apresentam, no plano coletivo, constantes que é fácil, ou em todo caso possível, estabelecer. E, enfim, são fenômenos que se desenvolvem essencialmente na duração, que devem ser considerados num certo limite de tempo relativamente longo; são fenômenos de série. A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração.

A partir daí – terceira coisa, acho eu, importante –, essa tecnologia de poder, essa biopolítica, vai implantar mecanismos que têm certo número de funções muito diferentes das funções que eram as dos mecanismos disciplinares. Nos mecanismos implantados pela biopolítica, vai se tratar sobretudo, é claro, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais; vai se tratar, igualmente, não de modificar tal fenômeno em especial, não tanto tal indivíduo, na medida em que é indivíduo, mas, essencialmente, de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos gerais, desses fenômenos no que eles têm de global. Vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encompridar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade. E trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeóstase, assegurar compensações; em suma,

de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida: mecanismos, como vocês vêem, como os mecanismos disciplinares, destinados em suma a maximizar forças e a extraí-las, mas que passam por caminhos inteiramente diferentes. Pois aí não se trata, diferentemente das disciplinas, de um treinamento individual realizado por um trabalho no próprio corpo. Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina. Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação[3].

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a "população" enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de "fazer viver". A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer.

Eu creio que a manifestação desse poder aparece concretamente nessa famosa desqualificação progressiva da morte, na qual os sociólogos e os historiadores se debruçaram com tanta freqüência. Todo o mundo sabe, sobretudo desde

3. Michel Foucault voltará a todos esses mecanismos sobretudo no Curso no Collège de France, anos 1977-1978: *Sécurité, territoire et population* e 1978-1979: *Naissance de la biopolitique*, no prelo.



certo número de estudos recentes, que a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou em todo caso foi-se apagando, progressivamente, desde o fim do século XVIII até agora. A tal ponto que, agora, a morte – deixando de ser uma daquelas cerimônias brilhantes da qual participavam os indivíduos, a família, o grupo, quase a sociedade inteira – tornou-se, ao contrário, aquilo que se esconde; ela se tornou a coisa mais privada e mais vergonhosa (e, no limite, é menos o sexo do que a morte que hoje é objeto do tabu). Ora, eu creio que a razão por que, de fato, a morte tornou-se assim essa coisa que se esconde não está numa espécie de deslocamento da angústia ou de modificação dos mecanismos repressivos. Está numa transformação das tecnologias de poder. O que outrora conferia brilho (e isto até o final do século XVIII) à morte, o que lhe impunha sua ritualização tão elevada, era o fato de ser a manifestação de uma passagem de um poder para outro. A morte era o momento em que se passava de um poder, que era o do soberano aqui na terra, para aquele outro poder, que era o do soberano do além. Passava-se de uma instância de julgamento para outra, passava-se de um direito civil ou público, de vida e de morte, para um direito que era o da vida eterna ou da danação eterna. Passagem de um poder para outro. A morte era igualmente uma transmissão do poder do moribundo, poder que se transmitia para aqueles que sobreviviam: últimas palavras, últimas recomendações, últimas vontades, testamentos, etc. Todos esses fenômenos de poder é que eram assim ritualizados.

Ora, agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no "como" da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o

limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade. E, nessa medida, é normal que a morte, agora, passe para o âmbito do privado e do que há de mais privado. Enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado.

Para simbolizar tudo isso, tomemos, se vocês quiserem, a morte de Franco, que é um evento apesar de tudo muito, muito interessante, pelos valores simbólicos que faz atuar, uma vez que morria aquele que tinha exercido o direito soberano de vida e de morte com a selvageria que vocês conhecem, o mais sanguinário de todos os ditadores, que havia feito reinar de modo absoluto, durante quarenta anos, o direito soberano de vida e de morte e que, na hora que ele mesmo vai morrer, entra nessa espécie de novo campo do poder sobre a vida que consiste não só em organizar a vida, não só em fazer viver, mas, em suma, em fazer o indivíduo viver mesmo além de sua morte. E, mediante um poder que não é simplesmente proeza científica, mas efetivamente exercício desse biopoder político que foi introduzido no século XIX, faz-se tão bem as pessoas viverem que se consegue fazê-las viver no mesmo momento em que elas deveriam, biologicamente, estar mortas há muito tempo. Foi assim que aquele que havia exercido o poder absoluto de vida e de morte sobre centenas de milhares de pessoas, aquele mesmo caiu sob o impacto de um poder que organizava tão bem a vida, que olhava tão pouco a morte, que ele nem sequer percebeu que já estava morto e que o faziam viver após sua morte. Eu creio que o choque entre esses dois sistemas de poder, o da soberania sobre a morte e o da regulamentação da vida, acha-se simbolizado nesse pequeno e alegre evento.



Eu gostaria agora de retomar a comparação entre a tecnologia regulamentadora da vida e a tecnologia disciplinar do corpo de que eu lhes falava agora há pouco. Temos portanto, desde o século XVIII (ou em todo caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. É uma tecnologia que visa portanto não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeóstase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos. Logo, uma tecnologia de treinamento oposta a, ou distinta de, uma tecnologia de previdência; uma tecnologia disciplinar que se distingue de uma tecnologia previdenciária ou regulamentadora; uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto.

Poderíamos dizer isto: tudo sucedeu como se o poder, que tinha como modalidade, como esquema organizador, a soberania, tivesse ficado inoperante para reger o corpo eco-

nômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização. De modo que à velha mecânica do poder de soberania escapavam muitas coisas, tanto por baixo quanto por cima, no nível do detalhe e no nível da massa. Foi para recuperar o detalhe que se deu uma primeira acomodação: acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina. É claro, essa foi a acomodação mais fácil, mais cômoda de realizar. É por isso que ela se realizou mais cedo – já no século XVII, início do século XVIII – em nível local, em formas intuitivas, empíricas, fracionadas, e no âmbito limitado de instituições como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc. E, depois, vocês têm em seguida, no final do século XVIII, uma segunda acomodação, sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas. Acomodação muito mais difícil, pois, é claro, ela implicava órgãos complexos de coordenação e de centralização.

Temos, pois, duas séries: a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores* – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organo-disciplina da instituição, se vocês quiserem, e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a bio-regulamentação pelo Estado. Não quero fazer essa oposição entre Estado e instituição atuar no absoluto, porque as disciplinas sempre tendem, de fato, a ultrapassar o âmbito institucional e local em que são consideradas. E, depois, elas adquirem facilmente uma dimensão estatal em certos aparelhos como a polícia, por exemplo, que é a um só tempo um aparelho de disciplina e um aparelho de Estado (o que prova que a disciplina nem sempre é institucional). E, da mesma forma, essas grandes regulações globais que proliferaram ao longo do século XIX, nós as encontramos, é claro, no nível estatal, mas também abaixo do nível estatal, com toda uma série de instituições subestatais, como as instituições médicas, as caixas de auxílio, os seguros, etc. Essa é a primeira observação que eu queria fazer.

* Manuscrito, no lugar de "regulamentadores": "previdenciários".



Por outro lado, esses dois conjuntos de mecanismos, um disciplinar, o outro regulamentador, não estão no mesmo nível. Isso lhes permite, precisamente, não se excluírem e poderem articular-se um com o outro. Pode-se mesmo dizer que, na maioria dos casos, os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro. Um ou dois exemplos: examinem, se quiserem, o problema da cidade, ou, mais precisamente, essa disposição espacial pensada, concebida, que é a cidade-modelo, a cidade artificial, a cidade de realidade utópica, tal como não só a sonharam, mas a constituíram efetivamente no século XIX. Examinem algo como a cidade operária. A cidade operária, tal como existe no século XIX, o que é? Vê-se muito bem como ela articula, de certo modo perpendicularmente, mecanismos disciplinares de controle sobre o corpo, sobre os corpos, por sua quadrícula, pelo recorte mesmo da cidade, pela localização das famílias (cada uma numa casa) e dos indivíduos (cada um num cômodo). Recorte, pôr indivíduos em visibilidade, normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce assim pela própria disposição espacial da cidade: toda uma série de mecanismos disciplinares que é fácil encontrar na cidade operária. E depois vocês têm toda uma série de mecanismos que são, ao contrário, mecanismos regulamentadores, que incidem sobre a população enquanto tal e que permitem, que induzem

comportamentos de poupança, por exemplo, que são vinculados ao hábitat, à locação do hábitat e, eventualmente, à sua compra. Sistemas de seguro-saúde ou de seguro-velhice; regras de higiene que garantem a longevidade ótima da população; pressões que a própria organização da cidade exerce sobre a sexualidade, portanto sobre a procriação; as pressões que se exercem sobre a higiene das famílias; os cuidados dispensados às crianças; a escolaridade, etc. Logo, vocês têm mecanismos disciplinares e mecanismos regulamentadores.

Considerem um outro domínio – enfim, não inteiramente outro –; considerem, noutro eixo, algo como a sexualidade. No fundo, por que a sexualidade se tornou, no século XIX, um campo cuja importância estratégica foi capital? Eu creio que, se a sexualidade foi importante, foi por uma porção de razões, mas em especial houve estas: de um lado, a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação.

A extrema valorização médica da sexualidade no século XIX teve, assim creio, seu princípio nessa posição privilegiada da sexualidade entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais. Daí também a idéia médica segundo a qual a sexualidade, quando é indisciplinada e irregular, tem sempre duas ordens de efeitos: um sobre o corpo, sobre o corpo indisciplinado que é imediatamente punido por todas as doenças individuais que o devasso sexual atrai sobre si. Uma criança que se masturba demais será muito doente a vida toda: punição disciplinar no plano do corpo. Mas, ao mesmo tempo, uma sexualidade devassa, pervertida, etc., tem efeitos no plano da população, uma vez que se supõe que aquele que foi devasso sexualmente tem uma hereditariedade, uma descendência que, ela também, vai ser perturbada, e isso durante gerações e gerações, na sétima geração, na sétima da sétima. É a teoria da degenerescência[4]: a sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população. E vocês compreendem então, nessas condições, por que e como um saber técnico como a medicina, ou melhor, o conjunto constituído por medicina e higiene, vai ser no século XIX um elemento, não o mais importante, mas aquele cuja importância será considerável dado o vínculo que estabelece entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e



4. M. Foucault se refere aqui à teoria, elaborada na França, em meados do século XIX, pelos alienistas, em especial por B.-A. Morel (*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857; *Traité des maladies mentales*, Paris, 1870), por V. Magnan (*Leçons cliniques sur les maladies mentales*, Paris, 1893) e por M. Legrain & V. Magnan (*Les dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, Paris, 1895). Essa teoria da degenerescência, fundamentada no princípio da transmissibilidade da tara chamada "hereditária", foi o núcleo do saber médico sobre a loucura e a anormalidade na segunda metade do século XIX. Muito cedo adotada pela medicina legal, ela teve efeitos consideráveis sobre as doutrinas e as práticas eugênicas e não deixou de influenciar toda uma literatura, toda uma criminologia e toda uma antropologia.

sobre o corpo) e, ao mesmo tempo, na medida em que a medicina vai ser uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprios. A medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores.

De uma forma mais geral ainda, pode-se dizer que o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e à população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a "norma". A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da idéia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.

Portanto, estamos num poder que se incumbiu tanto do corpo quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o pólo do corpo e o pólo da população. Biopoder, por conseguinte, do qual logo podemos localizar os paradoxos que aparecem no próprio limite de



seu exercício. Paradoxos que aparecem de um lado com o poder atômico, que não é meramente o poder de matar, segundo os direitos que são concedidos a todo soberano, milhões e centenas de milhões de homens (afinal de contas, isso é tradicional). Mas o que faz que o poder atômico seja, para o funcionamento do poder político atual, uma espécie de paradoxo difícil de contornar, se não totalmente incontornável, é que, no poder de fabricar e de utilizar a bomba atômica, temos a entrada em cena de um poder de soberania que mata mas, igualmente, de um poder que é o de matar a própria vida. De sorte que, nesse poder atômico, o poder que se exerce, se exerce de tal forma que é capaz de suprimir a vida. E de suprimir-se, em conseqüência, como poder de assegurar a vida. Ou ele é soberano, e utiliza a bomba atômica, mas por isso não pode ser poder, biopoder, poder de assegurar a vida, como ele o é desde o século XIX. Ou, noutro limite, vocês têm o excesso, ao contrário, não mais do direito soberano sobre o biopoder, mas o excesso do biopoder sobre o direito soberano. Esse excesso do biopoder aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores. Extensão formidável do biopoder que, em contraste com o que eu dizia agora há pouco sobre o poder atômico, vai ultrapassar toda a soberania humana.

Desculpem-me esses longos percursos a respeito do biopoder, mas eu creio que é contra esse pano de fundo que se pode encontrar o problema que eu havia tentado expor.

Então, nessa tecnologia de poder que tem como objeto e como objetivo a vida (e que me parece um dos traços fundamentais da tecnologia do poder desde o século XIX), como vai se exercer o direito de matar e a função do assassínio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e

que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar ou regulamentador? Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?

É aí, creio eu, que intervém o racismo. Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo.

Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio



biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder.

De outro lado, o racismo terá sua segunda função: terá como papel permitir uma relação positiva, se vocês quiserem, do tipo: "quanto mais você matar, mais você fará morrer", ou "quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá". Eu diria que essa relação ("se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar") afinal não foi o racismo, nem o Estado moderno, que inventou. É a relação guerreira: "para viver, é preciso que você massacre seus inimigos". Mas o racismo faz justamente funcionar, faz atuar essa relação de tipo guerreiro – "se você quer viver, é preciso que o outro morra" – de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder. De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: "quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar". A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.

Portanto, relação não militar, guerreira ou política, mas relação biológica. E, se esse mecanismo pode atuar é por-

que os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo.

Vocês compreendem, em conseqüência, a importância – eu ia dizer a importância vital – do racismo no exercício de um poder assim: é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassínio direto, mas também tudo o que pode ser assassínio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.

A partir daí, eu creio que se pode compreender certo número de coisas. Pode-se compreender, primeiro, o vínculo que rapidamente – eu ia dizer imediatamente – se estabeleceu entre a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder. No fundo, o evolucionismo, entendido num sentido lato – ou seja, não tanto a própria teoria de Darwin quanto o conjunto, o pacote de suas noções (como: hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados) –, tornou-se, com toda a naturalidade, em alguns anos do século XIX, não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc. Em outras palavras, cada vez que houve enfrentamento, condenação à morte, luta, risco de morte, foi na forma do evolucionismo que se foi forçado, literalmente, a pensá-los.



E pode-se compreender também por que o racismo se desenvolve nessas sociedades modernas que funcionam baseadas no modo do biopoder; compreende-se por que o racismo vai irromper em certo número de pontos privilegiados, que são precisamente os pontos em que o direito à morte é necessariamente requerido. O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo.

A guerra. Como é possível não só travar a guerra contra os adversários, mas também expor os próprios cidadãos à guerra, fazer que sejam mortos aos milhões (como aconteceu justamente desde o século XIX, desde a segunda metade do século XIX), senão, precisamente, ativando o tema do racismo? Na guerra, vai se tratar de duas coisas, daí em diante:

destruir não simplesmente o adversário político, mas a raça adversa, essa [espécie] de perigo biológico representado, para a raça que somos, pelos que estão à nossa frente. É claro, essa é apenas, de certo modo, uma extrapolação biológica do tema do inimigo político. No entanto, mais ainda, a guerra – isto é absolutamente novo – vai se mostrar, no final do século XIX, como uma maneira não simplesmente de fortalecer a própria raça eliminando a raça adversa (conforme os temas da seleção e da luta pela vida), mas igualmente de regenerar a própria raça. Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos.

Vocês têm aí, em todo caso, um racismo da guerra, novo no final do século XIX, e que era, acho eu, necessitado pelo fato de que um biopoder, quando queria fazer a guerra, como poderia articular tanto a vontade de destruir o adversário quanto o risco que assumia de matar aqueles mesmos cuja vida ele devia, por definição, proteger, organizar, multiplicar? Poderíamos dizer a mesma coisa a propósito da criminalidade. Se a criminalidade foi pensada em termos de racismo foi igualmente a partir do momento em que era preciso tornar possível, num mecanismo de biopoder, a condenação à morte de um criminoso ou seu isolamento. Mesma coisa com a loucura, mesma coisa com as anomalias diversas.

Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. Vocês estão vendo que aí estamos, no fundo, muito longe de um racismo que seria, simples e tradicionalmente, desprezo ou ódio das raças umas pelas outras. Também estamos muito longe de um racismo



que seria uma espécie de operação ideológica pela qual os Estados, ou uma classe, tentaria desviar para um adversário mítico hostilidades que estariam voltadas para [eles] ou agitariam o corpo social. Eu creio que é muito mais profundo do que uma velha tradição, muito mais profundo do que uma nova ideologia, é outra coisa. A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza.

Vocês compreendem então, nessas condições, como e por que os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas. É claro, aí temos de tomar o exemplo do nazismo. Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime.

Mas, ao mesmo tempo que se tinha essa sociedade universalmente previdenciária, universalmente seguradora, universalmente regulamentadora e disciplinar, através dessa sociedade, desencadeamento mais completo do poder assassino, ou seja, do velho poder soberano de matar. Esse poder de matar, que perpassa todo o corpo social da sociedade nazista, se manifesta, antes de tudo, porque o poder de matar, o poder de vida e de morte é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas (sejam os SA, os SS, etc.). No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir, ou fazer suprimirem, aquele que está a seu lado.

Portanto, desencadeamento do poder assassino e do poder soberano através de todo o corpo social. Igualmente, pelo fato de a guerra ser explicitamente posta como um objetivo político – e não meramente, no fundo, como um objetivo político para obter certo número de meios, mas como uma espécie de fase última e decisiva de todos os processos políticos –, a política deve resultar na guerra, e a guerra deve ser a fase final e decisiva que vai coroar o conjunto. Em conseqüência, não é simplesmente a destruição das outras raças que é o objetivo do regime nazista. A destruição das outras raças é uma das faces do projeto, sendo a outra face expor sua própria raça ao perigo absoluto e universal da morte. O risco de morrer, a exposição à destruição total, é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista, e entre os objetivos essenciais da política. É preciso que se chegue a um ponto tal que a população inteira seja exposta à morte. Apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constituí-la como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas.



Tem-se, pois, na sociedade nazista, esta coisa, apesar de tudo, extraordinária: é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar. Os dois mecanismos, o clássico, arcaico, que dava ao Estado direito de vida e de morte sobre seus cidadãos, e o novo mecanismo organizado em torno da disciplina, da regulamentação, em suma, o novo mecanismo de biopoder, vêm, exatamente, a coincidir. De sorte que se pode dizer isto: o Estado nazista tornou absolutamente co-extensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios. Houve, entre os nazistas, uma coincidência de um biopoder generalizado com uma ditadura a um só tempo absoluta e retransmitida através de todo o corpo social pela formidável junção do direito de matar e da exposição à morte. Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida. Estado racista, Estado assassino, Estado suicida. Isso se sobrepõe necessariamente e resultou, é claro, ao mesmo tempo na "solução final" (pela qual se quis eliminar, através dos judeus, todas as outras raças das quais os judeus eram a um só tempo o símbolo e a manifestação) dos anos 1942-1943 e depois no telegrama 71 pelo qual, em abril de 1945, Hitler dava ordem de destruir as condições de vida do próprio povo alemão[5].

5. Hitler, já em 19 de março, tomara disposições para a destruição da infra-estrutura logística e dos equipamentos industriais da Alemanha. Tais disposições estão enunciadas em dois decretos, de 30 de março e de 7 de abril. Sobre esses decretos, cf. A. Speer, *Erinnerungen*, Berlim, Propyläen-Verlag, 1969 (trad. fr.: *Au cœur du Troisième Reich*, Paris, Fayard, 1971). Foucault certamente leu a obra de J. Fest, *Hitler*, Frankfurt/Berlim/Viena, Verlag Ullstein, 1973 (trad. fr. Paris, Gallimard, 1973).

Solução final para as outras raças, suicídio absoluto da raça [alemã]. Era a isso que levava essa mecânica inscrita no funcionamento do Estado moderno. Apenas o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder. Mas tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados. De todos os Estados modernos, de todos os Estados capitalistas? Pois bem, não é certo. Eu creio que justamente – mas essa seria uma outra demonstração – o Estado socialista, o socialismo, é tão marcado de racismo quanto o funcionamento do Estado moderno, do Estado capitalista. Em face do racismo de Estado, que se formou nas condições de que lhes falei, constituiu-se um social-racismo que não esperou a formação dos Estados socialistas para aparecer. O socialismo foi, logo de saída, no século XIX, um racismo. E seja Fourier[6], no início do século, sejam os anarquistas no final do século, passando por todas as formas de socialismo, vocês sempre vêem neles um componente de racismo.

Aí, é muito difícil para mim falar disso. Falar disso de qualquer jeito é fazer uma afirmação que não admite réplica. Demonstrá-lo para vocês implicaria (o que eu queria fazer) uma outra bateria de aulas no fim. Em todo caso, eu gostaria simplesmente de dizer isto: de um modo geral, parece-me – aí é um pouco uma conversa informal – que o socialismo, na medida em que não apresenta, em primeira instância, os problemas econômicos ou jurídicos do tipo de propriedade ou do modo de produção – na medida em que, em conseqüência, o problema da mecânica do poder, dos mecanismos

6. De Ch. Fourier, ver sobretudo a esse respeito: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Leipzig [Lyon], 1808; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, 1829; *La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère*, Paris, 1836, 2 vol.



do poder, não é apresentado e analisado por ele –, [o socialismo, pois,] não pode deixar de reativar, de reinvestir esses mesmos mecanismos de poder que vimos constituírem-se através do Estado capitalista ou do Estado industrial. Em todo caso, uma coisa é certa: é que o tema do biopoder, desenvolvido no fim do século XVIII e durante todo o século XIX, não só não foi criticado pelo socialismo mas também, de fato, foi retomado por ele, desenvolvido, reimplantado, modificado em certos pontos, mas de modo algum reexaminado em suas bases e em seus modos de funcionamento. A idéia, em suma, de que a sociedade ou o Estado, ou o que deve substituir o Estado, tem essencialmente a função de incumbir-se da vida, de organizá-la, de multiplicá-la, de compensar suas eventualidades, de percorrer e delimitar suas chances e possibilidades biológicas, parece-me que isso foi retomado tal qual pelo socialismo. Com as conseqüências que isso tem, uma vez que nos encontramos num Estado socialista que deve exercer o direito de matar ou o direito de eliminar, ou o direito de desqualificar. E é assim que, inevitavelmente, vocês vão encontrar o racismo – não o racismo propriamente étnico, mas o racismo de tipo evolucionista, o racismo biológico – funcionando plenamente nos Estados socialistas (tipo União Soviética), a propósito dos doentes mentais, dos criminosos, dos adversários políticos, etc. Isso é tudo quanto ao Estado.

O que me parece interessante também, e que faz tempo me é problemático, é que, mais uma vez, não é simplesmente no plano do Estado socialista que se encontra esse mesmo funcionamento do racismo, mas também nas diferentes formas de análise ou de projeto socialista, ao longo de todo o século XIX e, parece-me, em torno do seguinte: cada vez que um socialismo insistiu, no fundo, sobretudo na transformação das condições econômicas como princípio de trans-

formação e de passagem do Estado capitalista para o Estado socialista (em outras palavras, cada vez que ele buscou o princípio da transformação no plano dos processos econômicos), ele não necessitou, pelo menos imediatamente, de racismo. Em compensação, em todos os momentos em que o socialismo foi obrigado a insistir no problema da luta, da luta contra o inimigo, da eliminação do adversário no próprio interior da sociedade capitalista; quando se tratou, por conseguinte, de pensar o enfrentamento físico com o adversário de classe na sociedade capitalista, o racismo ressurgiu, porque foi a única maneira, para um pensamento socialista que apesar de tudo era muito ligado aos temas do biopoder, de pensar a razão de matar o adversário. Quando se trata simplesmente de eliminá-lo economicamente, de fazê-lo perder seus privilégios, não se necessita de racismo. Mas, quando se trata de pensar que se vai ficar frente a frente com ele e que vai ser preciso brigar fisicamente com ele, arriscar a própria vida e procurar matá-lo, foi preciso racismo.

Em conseqüência, cada vez que vocês vêem esses socialismos, formas de socialismo, momentos de socialismo que acentuam esse problema da luta, vocês têm o racismo. É assim que as formas de socialismo mais racistas foram, claro, o blanquismo, a Comuna, e foi a anarquia, muito mais do que a social-democracia, muito mais do que a Segunda Internacional e muito mais do que o próprio marxismo. O racismo socialista só foi liquidado, na Europa, no fim do século XIX, de uma parte pela dominação de uma social-democracia (e, temos mesmo de dizer, de um reformismo ligado a essa social-democracia) e, da outra, por certo número de processos como o caso Dreyfus na França. Mas, antes do caso Dreyfus, todos os socialistas, enfim os socialistas em sua extrema maioria, eram fundamentalmente racistas. E eu creio que eram racistas na medida em que (e terminarei nes-



te ponto) não reavaliaram – ou admitiram, se vocês preferirem, como sendo óbvio – esses mecanismos de biopoder que o desenvolvimento da sociedade e do Estado, desde o século XVIII, havia introduzido. Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassínio e da função da morte, senão passando pelo racismo? Era esse o problema, e eu acho que continua a ser esse o problema.

# *Resumo do curso**

* Publicado no *Annuaire du Collège de France, 76e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976*, 1976, pp. 361-6. Republicado *in Dits et écrits, 1954-1988*, ed. por D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", 1994, 4 vol.; cf. III, nº 187, pp. 124-30.

Para realizar a análise concreta das relações de poder, deve-se abandonar o modelo jurídico da soberania. Este, de fato, pressupõe o indivíduo como sujeito de direitos naturais ou de poderes primitivos; propõe-se o objetivo de explicar a gênese ideal do Estado; enfim, faz da lei a manifestação fundamental do poder. Dever-se-ia tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da própria relação na medida em que ela é que determina os elementos sobre os quais incide: em vez de perguntar a sujeitos ideais o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, deve-se investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos. Assim também, em vez de buscar a forma única, o ponto central do qual derivariam todas as formas de poder por conseqüência ou desenvolvimento, deve-se primeiro deixá-las valer em sua multiplicidade, em suas diferenças, em sua especificidade, em sua reversibilidade: estudá-las, pois, como relações de força que se entrecruzam, remetem umas às outras, convergem ou, ao contrário, se opõem e tendem a anular-se. Enfim, em vez de conceder um privilégio à lei como manifestação de

poder, é preferível tentar localizar as diferentes técnicas de coerção por ele empregadas.

Se é preciso fazer a análise do poder coincidir com o esquema proposto pela constituição jurídica da soberania, se é preciso pensar o poder em termos de relações de força, deve-se por isso decifrá-lo segundo a forma geral da guerra? A guerra pode valer como analisador das relações de força?

Essa questão abrange várias outras:

– deve a guerra ser considerada um estado de coisas primeiro e fundamental em relação ao qual todos os fenômenos de dominação, de diferenciação, de hierarquização sociais deverão ser considerados como derivados?

– os processos de antagonismos, de enfrentamentos e de lutas entre indivíduos, grupos ou classes dependem em última instância dos processos gerais da guerra?

– o conjunto das noções derivadas da estratégia ou da tática podem constituir um instrumento válido e suficiente para analisar as relações de poder?

– as instituições militares e guerreiras, de uma forma geral os procedimentos praticados para travar a guerra, são, de perto ou de longe, direta ou indiretamente, o núcleo das instituições políticas?

– mas a questão que se deveria formular primeiro seria esta: como, desde quando e como começou-se a imaginar que é a guerra que funciona nas relações de poder, que um combate ininterrupto perturba a paz e que a ordem civil é fundamentalmente uma ordem de batalha?

Foi essa a questão formulada no curso deste ano. Como se enxergou a guerra na filigrana da paz? Quem procurou no ruído e na confusão da guerra, na lama das batalhas, o princípio de inteligibilidade da ordem, das instituições e da história? Quem pensou primeiro que a política era a guerra continuada por outros meios?



*

Aparece um paradoxo ao primeiro olhar. Com a evolução dos Estados desde o início da Idade Média, parece que as práticas e as instituições de guerra seguiram uma evolução visível. De uma parte, elas tiveram tendência a concentrar-se entre as mãos de um poder central que era o único a ter o direito e os meios da guerra; por essa razão mesma, elas se apagaram, não sem lentidão, da relação de homem com homem, de grupo com grupo, e uma linha de evolução as conduziu a ser cada vez mais um privilégio de Estado. De outra parte, e em conseqüência, a guerra tende a tornar-se o apanágio profissional e técnico de um aparelho militar ciosamente definido e controlado. Numa palavra: uma sociedade inteiramente perpassada de relações guerreiras foi sendo substituída aos poucos por um Estado dotado de instituições militares.

Ora, mal estava terminada essa transformação e apareceu um certo tipo de discurso sobre as relações entre a sociedade e a guerra. Formou-se um discurso sobre as relações entre a sociedade e a guerra. Um discurso histórico-jurídico – muito diferente do discurso filosófico-jurídico ordenado ao problema da soberania – faz da guerra o pano de fundo permanente de todas as instituições de poder. Esse discurso apareceu pouco tempo depois do fim das guerras de Religião e no início das grandes lutas políticas inglesas do século XVII. Segundo tal discurso, que foi ilustrado na Inglaterra por Coke ou Lilburne, na França por Boulainvilliers e mais tarde por du Buat-Nançay, foi a guerra que presidiu ao nascimento dos Estados: mas não a guerra ideal – a imaginada pelos filósofos do estado natural –, mas guerras reais e batalhas efetivas; as leis nasceram em meio a expedições, a conquistas e a cidades incendiadas; mas a guerra continua também a causar estragos no interior dos meca-

nismos do poder, ou pelo menos a constituir o motor secreto das instituições, das leis e da ordem. Sob os esquecimentos, as ilusões ou as mentiras que nos fazem crer em necessidades naturais ou nas exigências fundamentais da ordem, deve-se encontrar a guerra: ela é a cifra da paz. Ela divide permanentemente o corpo social inteiro; coloca cada um de nós num campo ou no outro. E essa guerra, não basta encontrá-la como um princípio de explicação; é preciso reativá-la, fazê-la deixar as formas latentes e surdas em que ela prossegue sem que a percebamos bem e levá-la a uma batalha decisiva para a qual devemos preparar-nos, se quisermos ser vencedores.

Através dessa temática caracterizada de uma maneira muito vaga ainda, pode-se compreender a importância dessa forma de análise.

1. O sujeito que fala nesse discurso não pode ocupar a posição do jurista ou do filósofo, ou seja, a posição do sujeito universal. Nessa luta geral de que fala, ele está forçosamente de um lado ou do outro; está no meio da batalha, tem adversários, combate por uma vitória. Sem dúvida, procura fazer valer o direito; mas trata-se de seu direito – direito singular marcado por uma relação de conquista, de dominação ou de ancianidade: direitos da raça, direitos das invasões triunfantes ou das ocupações milenares. E, se ele fala também da verdade, é daquela verdade perspectiva e estratégica que lhe permite granjear a vitória. Portanto, temos aí um discurso político e histórico que tem pretensão à verdade e ao direito, mas excluindo-se a si próprio, e explicitamente, da universalidade jurídico-filosófica. Seu papel não é aquele com que os legisladores e os filósofos sonharam, de Sólon a Kant: estabelecer-se entre os adversários, no centro e acima da confusão, impor um armistício, fundar uma ordem que reconcilie. Trata-se de expor um direito atingido de dissimetria e que



funciona como privilégio para ser mantido ou restabelecido, trata-se de fazer valer uma verdade que funciona como uma arma. Para o sujeito que faz semelhante discurso, a verdade universal e o direito geral são ilusões ou ciladas.

2. Trata-se, ademais, de um discurso que inverte os valores tradicionais da inteligibilidade. Explicação por baixo, que não é a explicação pelo mais simples, pelo mais elementar e mais claro, mas pelo mais confuso, pelo mais obscuro, pelo mais desordenado, pelo mais votado ao acaso. O que deve valer como princípio de decifração é a confusão da violência, das paixões, dos ódios, das desforras; é também o tecido das circunstâncias miúdas que fazem as derrotas e as vitórias. O deus elíptico e sombrio das batalhas deve iluminar as longas jornadas da ordem, do trabalho e da paz. O furor deve explicar as harmonias. Assim é que, no princípio da história e do direito, farão valer uma série de fatos brutos (vigor físico, força, traços de caráter), uma série de acasos (derrotas, vitórias, sucessos ou insucessos das conjurações, das revoltas ou das alianças). E é somente acima desse enredamento que se delineará uma racionalidade crescente, a dos cálculos e das estratégias – racionalidade que, à medida que se sobe e que ela se desenvolve, fica cada vez mais frágil, cada vez mais maldosa, cada vez mais ligada à ilusão, à quimera, à mistificação. Portanto, temos aí exatamente o contrário dessas análises tradicionais que tentam encontrar sob o acaso de aparência e de superfície, sob a brutalidade visível dos corpos e das paixões, uma racionalidade fundamental, permanente, vinculada por essência ao justo e ao bem.

3. Esse tipo de discurso se desenvolve inteiramente na dimensão histórica. Não empreende avaliar a história, os governos injustos, os abusos e as violências pelo princípio

ideal de uma razão ou de uma lei; mas revelar, ao contrário, sob a forma das instituições ou das legislações, o passado esquecido das lutas reais, das vitórias ou das derrotas dissimuladas, o sangue seco nos códigos. Atribui-se como campo de referência o movimento infindável da história. Mas é-lhe possível, ao mesmo tempo, apoiar-se nas formas míticas tradicionais (a era perdida dos grandes ancestrais, a iminência dos tempos novos e das desforras milenares, a vinda do novo reino que apagará as antigas derrotas): é um discurso que será capaz de trazer tanto a nostalgia das aristocracias que se extinguem quanto o ardor das desforras populares.

Em suma, em contraste com o discurso filosófico-jurídico que se ordena pelo problema da soberania e da lei, esse discurso que decifra a permanência da guerra na sociedade é um discurso essencialmente histórico-político, um discurso em que a verdade funciona como arma para uma vitória partidária, um discurso sombriamente crítico e ao mesmo tempo intensamente mítico.

*

O curso deste ano foi dedicado ao aparecimento desta forma de análise: como a guerra (e seus diferentes aspectos, invasão, batalha, conquista, vitória, relações dos vencedores com os vencidos, pilhagem e apropriação, sublevações) foi utilizada como um analisador da história e, de um modo geral, das relações sociais?

1/ Deve-se de início descartar algumas falsas paternidades. E sobretudo a de Hobbes. O que Hobbes denomina a guerra de todos contra todos não é em absoluto uma guerra real e histórica, mas um jogo de representações pelo qual cada qual mede o perigo que cada qual representa para si, calcula a vontade que os outros têm de lutar e avalia o risco que ele próprio assumiria se tivesse recorrido à força. A



soberania – trate-se de uma "república de instituição" ou de uma "república de aquisição" – se estabelece, não por um fato de dominação belicosa, mas, ao contrário, por um cálculo que permite evitar a guerra. Para Hobbes, a não-guerra é que funda o Estado e lhe dá sua forma.

2/ A história das guerras como matrizes dos Estados foi decerto esboçada no século XVI, no final das guerras de Religião (na França, por exemplo, em Hotman). Mas foi sobretudo no século XVII que se desenvolveu esse tipo de análise. Na Inglaterra, primeiro, na oposição parlamentar e entre os puritanos, com a idéia de que a sociedade inglesa, desde o século XI, é uma sociedade de conquista: a monarquia e a aristocracia, com suas instituições próprias, seriam de importação normanda, enquanto o povo saxão teria, não sem dificuldade, conservado alguns vestígios de suas liberdades primitivas. Contra esse pano de fundo de dominação guerreira, historiadores ingleses como Coke ou Selden reconstituem os principais episódios da história da Inglaterra; cada um deles é analisado quer como uma conseqüência, quer como uma retomada do estado de guerra historicamente primeiro entre duas raças hostis e que diferem por suas instituições e por seus interesses. A revolução de que tais historiadores são contemporâneos, testemunhas e às vezes protagonistas seria, assim, a derradeira batalha e a desforra dessa velha guerra.

Encontra-se uma análise do mesmo tipo na França, porém mais tardiamente, e sobretudo nos meios aristocráticos do fim do reinado de Luís XVI. Boulainvilliers fornecerá a formulação mais rigorosa dela: mas, dessa feita, a história é narrada e os direitos são reivindicados em nome do vencedor; a aristocracia francesa, atribuindo-se uma origem germânica, outorga-se um direito de conquista, portanto de posse eminente sobre todas as terras do reino e de dominação absoluta sobre todos os habitantes gauleses ou roma-

nos; mas ela se atribui também prerrogativas em relação ao poder monárquico que só teria sido estabelecido na origem por seu consentimento e deveria sempre ser mantido dentro dos limites então fixados. A história assim escrita já não é, como na Inglaterra, a história do enfrentamento perpétuo entre vencidos e vencedores, tendo, como categoria fundamental, a sublevação e as concessões arrancadas, será a história das usurpações ou das traições do rei com relação à nobreza da qual ele é oriundo e de seus conluios antinaturais com uma burguesia de origem galo-romana. Esse esquema de análise retomado por Freret e sobretudo por du Buat-Nançay foi motivo de toda uma série de polêmicas e a ocasião de pesquisas históricas consideráveis até a Revolução.

O importante é que o princípio da análise histórica seja buscado na dualidade e na guerra das raças. É a partir daí e por intermédio das obras de Augustin e de Amédée Thierry que vão se desenvolver no século XIX dois tipos de decifração da história: um se articulará a partir da luta de classes, o outro, do enfrentamento biológico.

# *Situação do curso*

Ministrado de 7 de janeiro a 17 de março de 1976, entre o lançamento de *Surveiller et punir* [Vigiar e punir] (fevereiro de 1975) e o de *La volonté de savoir* [A vontade de saber] (outubro de 1976), este curso ocupa, no pensamento e nas pesquisas de Foucault, uma posição específica, estratégica poderíamos dizer: é uma espécie de pausa, de momento de interrupção, de virada, decerto, em que ele avalia o caminho percorrido e traça as linhas das pesquisas vindouras.

Em *Em defesa da sociedade*, Foucault apresenta, na abertura do curso, e em forma de balanço e de levantamento, os delineamentos gerais do poder "disciplinar" – poder que se aplica singularmente aos corpos pelas técnicas da vigilância, pelas punições normalizadoras, pela organização panóptica das instituições punitivas – e esboça no final do curso o perfil daquilo a que chama o "biopoder" – poder que se aplica globalmente à população, à vida e aos vivos. Foi na tentativa de estabelecer uma "genealogia" desse poder que Foucault se interrogou depois sobre a "governabilidade", poder que se exerceu, desde o fim do século XVI, através dos dispositivos e das tecnologias da razão de Estado e do "po-

liciamento". À questão das disciplinas Foucault havia consagrado o curso de 1972-1973 (*La société punitive* [A sociedade punitiva]), de 1973-1974 (*Le pouvoir psychiatrique* [O poder psiquiátrico]), de 1974-1975 (*Les anormaux* [Os anormais]) e, enfim, a obra *Surveiller et punir*; à governabilidade e ao biopoder ele consagrará o primeiro volume de *Histoire de la sexualité* [História da sexualidade] (*La volonté de savoir*, dezembro de 1976) e, em seguida, o curso de 1977-1978 (*Sécurité, territoire et population* [Segurança, território e população]), de 1978-1979 (*Naissance de la biopolitique* [Nascimento da biopolítica]) e o início do curso de 1979-1980 (*Du gouvernement des vivants* [Do governo dos vivos]).

Como a questão dos dois poderes, de sua especificidade e de sua articulação, era central nesse curso – junto com a da guerra como "analisador" das relações de poder e a do nascimento do discurso histórico-político da luta das raças –, pareceu oportuno, para tentar "situá-la", evocar alguns pontos que, parece-nos, deram azo a mal-entendidos, a equívocos, a falsas interpretações, a falsificações algumas vezes. Trata-se, de uma parte, do nascimento da problemática do poder em Foucault; trata-se, de outra parte, do funcionamento dos dispositivos e tecnologias do poder nas sociedades liberais e nos totalitarismos, do "diálogo" com Marx e Freud, a propósito dos processos de produção e da sexualidade e, enfim, a questão das resistências. Empregaremos depoimentos diretos, tirados sobretudo dos textos reunidos em *Dits et écrits** . Cumpre, não obstante, salientar que a documentação completa sobre a questão do poder, dos poderes, não estará disponível antes do término da publicação dos

* Abreviação das referências a *Dits et écrits* = DE, volume, nº do art.: página(s).



cursos e que, portanto, será preciso esperar até então para tentar fazer um balanço definitivo dela.

Foucault nunca dedicou um livro ao poder. Esboçou várias vezes seus delineamentos essenciais; explicou-se incansavelmente; não foi avaro de advertências e de esclarecimentos. Ao contrário, estudou seu funcionamento, seus efeitos, seu "como", em numerosas análises históricas que pôde realizar sobre os hospícios, a loucura, a medicina, as prisões, a sexualidade, o "policiamento". A questão do poder se espraia, pois, ao longo de todas essas análises, forma um só todo com elas, é-lhes imanente e, por isso mesmo, é-lhes indissociável. Como a problemática se enriqueceu sob a pressão dos acontecimentos e ao longo de seu desenvolvimento interno, seria vão querer inseri-la a qualquer preço numa coerência, numa continuidade linear e sem falhas. Trata-se antes, cada vez, de um movimento de retomada: Foucault, por um procedimento que lhe é próprio, nunca parou até o fim da vida de "reler", de tornar a situar e de reinterpretar seus antigos trabalhos à luz dos últimos, numa espécie de reatualização incessante. É por isso mesmo que ele sempre se defendeu de ter querido propor uma "teoria geral" do poder, que não deixaram de lhe atribuir, no que concerne, por exemplo, ao "panoptismo". Sobre as relações verdade/poder, saber/poder, ele dizia em 1977: "... essa camada de objetos, melhor, essa camada de relações, é difícil de apreender; e como não se tem teoria geral para apreendê-las, eu sou, se vocês quiserem, um empirista cego, isto quer dizer que estou na pior das situações. Não tenho teoria geral e tampouco tenho instrumento seguro" (DE, III, 216: 404). A questão do poder, dizia ele ainda em 1977, "começou a colocar-se em sua nudez" por volta dos anos 1955, contra o pano de fundo dessas "duas sombras gigantescas", dessas "duas heranças negras" que foram, para ele e para a sua geração, o fascismo e o stalinismo. "A não-análise do fascismo é um dos

fatos políticos importantes destes últimos trinta anos." (DE, III, 218: 422.) Se a questão do século XIX foi a da pobreza – dizia ele –, a questão colocada pelo fascismo e pelo stalinismo foi a do poder: "pouquíssimas riquezas" de um lado, "excesso de poder" do outro (cf. DE, III, 232: 536). Desde os anos trinta, nos círculos trotskistas, havia-se analisado o fenômeno burocrático, a burocratização do Partido. A questão do poder é retomada nos anos cinqüenta, a partir, pois, das "heranças negras" do fascismo e do stalinismo; nesse momento é que teria ocorrido a clivagem entre a antiga teoria da riqueza, nascida do "escândalo" da miséria, e a problemática do poder. São os anos do relatório Kruchev, do início da "desestalinização", da revolta húngara, da guerra da Argélia.

As relações de poder, os fatos de dominação, as práticas de sujeição não são específicos dos "totalitarismos", perpassam da mesma forma as sociedades denominadas "democráticas", aquelas que Foucault estudou em suas pesquisas históricas. Que relação há entre sociedade totalitária e sociedade democrática? Em que a racionalidade política delas, a utilização que fazem das tecnologias e dispositivos do poder se parecem ou se distinguem? A propósito disso, Foucault dizia em 1978: "As sociedades ocidentais, de um modo geral as sociedades industriais e desenvolvidas do fim deste século, são sociedades que são penetradas por essa inquietação surda, ou mesmo por movimentos de revolta totalmente explícitos que questionam essa espécie de superprodução de poder que o stalinismo e o fascismo decerto manifestaram no estado nu e monstruoso." (DE, III, 232: 536.) E, um pouco acima, na mesma conferência: "É claro, fascismo e stalinismo correspondiam ambos a uma conjuntura precisa e bem específica. Decerto fascismo e stalinismo produziram seus efeitos em dimensões desconhecidas até então e que podemos esperar, se não pensar racionalmente, que



não as conheceremos mais de novo. Fenômenos singulares, por conseguinte, mas não se deve negar que em muitos pontos fascismo e stalinismo simplesmente prolongaram toda uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do Ocidente. Afinal de contas, a organização dos grandes partidos, o desenvolvimento de aparelhos policiais, a existência de técnicas de repressão como os campos de trabalho, tudo isso é uma herança realmente constituída das sociedades ocidentais liberais que o stalinismo e o fascismo só tiveram de fazer deles." (*Ibid.*, pp. 535-6.)

Assim, haveria, entre "sociedades liberais" e Estados totalitários, uma filiação bem estranha, do normal ao patológico, ao monstruoso mesmo, sobre a qual cumpriria, cedo ou tarde, interrogar-se. Ainda em 1982, a propósito dessas duas "doenças" do poder, dessas duas "febres" que foram o fascismo e o stalinismo, Foucault escrevia: "Uma das numerosas razões que fazem com que elas sejam tão desconcertantes para nós é que, a despeito de sua singularidade histórica, elas não são inteiramente originais. O fascismo e o stalinismo utilizaram e ampliaram os mecanismos já presentes na maioria das outras sociedades. Não somente isso, mas, apesar de sua loucura interna, eles utilizaram, numa larga medida, as idéias e os procedimentos de nossa racionalidade política." (DE, IV, 306: 224.) Transferência de tecnologias e prolongamento, pois, à doença, à loucura, sem contar a monstruosidade. "Continuidade" também do fascismo e do stalinismo, nas biopolíticas de exclusão e de exterminação do politicamente perigoso e do etnicamente impuro – biopolíticas introduzidas já no século XVIII pelo policiamento médico e assumidas, no século XIX, pelo darwinismo social, pelo eugenismo, pelas teorias médico-legais da hereditariedade, da degenerescência e da raça; e ler-se-ão, a esse respeito, as considerações de Foucault na última aula, a de 17 de março, de *Em defesa da sociedade*. Afinal de contas, um

dos objetivos, sem dúvida o objetivo essencial, desse curso é mesmo a análise da utilização que o fascismo, sobretudo (mas o stalinismo também), deu às biopolíticas raciais no "governo dos vivos" pelo viés da pureza de sangue e da ortodoxia ideológica.

Foucault manteve, a propósito das relações entre poder e economia política, uma espécie de "diálogo ininterrupto" com Marx. Com efeito, Marx não ignorava a questão do poder e das disciplinas, ainda que nos atenhamos apenas às análises do primeiro livro de *O capital* (sobre a "jornada de trabalho", "a divisão do trabalho e a manufatura", "as máquinas e a grande indústria") e à do último livro sobre o "processo de circulação do capital"; (cf. DE, IV, 297 [a. 1976]: 182-201, esp. 186 ss.); assim também Foucault não ignorava, por sua vez, as coerções exercidas pelos processos econômicos sobre a organização dos espaços disciplinares. Mas, em Marx, as relações de dominação parecem estabelecer-se, na fábrica, unicamente mediante o jogo e os efeitos da relação "antagonista" entre o capital e o trabalho. Para Foucault, ao contrário, essa relação só teria sido possível pelas sujeições, pelos treinamentos, pelas vigilâncias produzidas e administradas previamente pelas disciplinas. A esse respeito, dizia ele: "... quando se necessitou, na divisão do trabalho, de pessoas capazes de fazer isto, de outras capazes de fazer aquilo, quando se teve medo também de que movimentos populares de resistência, ou de inércia, ou de revolta viessem transtornar toda essa ordem capitalista que estava nascendo, então foi preciso uma vigilância precisa e concreta sobre todos os indivíduos, e creio que a medicalização de que eu falava está ligada a isso" (DE, III, 212: 374). Portanto, não seria a burguesia "capitalista" do século XIX que teria inventado e imposto as relações de dominação; ela as teria herdado dos mecanismos disciplinares dos séculos XVII e XVIII, e só teria necessitado utilizá-las, mudar-lhes



a direção, intensificando algumas ou atenuando outras: "Não há, pois, um foco único de onde sairiam como que por emanação todas essas relações de poder, mas um emaranhamento de relações de poder que, em suma, torna possível a dominação de uma classe sobre a outra, de um grupo sobre o outro." (*Ibid.*, p. 379.) "No fundo", escreve ainda Foucault em 1978, "é verdade que a questão que eu formulava, eu a formulava ao marxismo bem como a outras concepções da história e da política, e ela consistia nisto: as relações de poder não representam, em comparação, por exemplo, com as relações de produção, um nível de realidade totalmente complexo e relativamente, mas somente relativamente, independente?" (DE, III, 238: 629.) E poder-se-ia então perguntar se o "capitalismo", modo de produção em que vêm inserir-se essas relações de poder, não representou por seu turno um grande dispositivo de codificação e de intensificação dessas relações "relativamente autônomas" pelas segmentações, pelas hierarquias, pela divisão do trabalho estabelecidas nas manufaturas, nas oficinas e nas fábricas, pelas relações decerto "econômicas" e conflituosas entre a força de trabalho e o capital, mas também, e sobretudo, pelas regulamentações disciplinares, pela sujeição dos corpos, pelas regulações sanitárias que adaptaram, intensificaram, dobraram essa força às coerções econômicas da produção. Não seria o trabalho, portanto, que teria introduzido as disciplinas, mas, muito pelo contrário, as disciplinas e as normas que teriam tornado possível o trabalho tal como ele se organiza na economia chamada capitalista.

Poder-se-ia dizer o mesmo a propósito da "sexualidade" ("diálogo", dessa vez, mas num tom mais acalorado, com a medicina do século XIX e sobretudo com Freud). Foucault nunca negou a "centralidade" da sexualidade nos discursos e nas práticas médicas a partir do início do século XVIII. Mas descartou a idéia, anunciada por Freud e depois teorizada

pelo "freudo-marxismo", de que essa sexualidade só teria sido negada, recalcada, reprimida; muito pelo contrário, ela teria ocasionado, segundo Foucault, toda uma proliferação de discursos eminentemente positivos pelos quais, na realidade, se exerceu esse poder de controle e de normalização dos indivíduos, dos comportamentos e da população, que é o biopoder. A "sexualidade" não seria, pois, o receptáculo dos segredos de onde se faria surgir, desde que se soubesse detectá-los e decifrá-los, a verdade dos indivíduos; ela é, antes, o domínio no qual, desde a campanha contra o onanismo das crianças surgida na Inglaterra na primeira metade do século XVIII, se exerceu o poder sobre a vida em duas formas, a da "anátomo-política do corpo humano" e a da "biopolítica da população". Em torno da sexualidade teriam vindo articular-se, assim, apoiando-se e reforçando-se reciprocamente, os dois poderes, o das disciplinas do corpo e o do governo da população. "As disciplinas do corpo e as regulamentações da população constituem os dois pólos" – escrevia ele em *La volonté de savoir* – "em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A implantação, no decorrer da idade clássica, dessa grande tecnologia com dupla face – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e olhando para os processos da vida – caracteriza um poder cuja mais alta função talvez já não seja doravante a de matar, mas a de investir a vida de parte a parte" (p. 183). Daí a importância do sexo, não como depósito de segredos e fundamento da verdade dos indivíduos, mas, antes, como alvo, como "móbil político". Com efeito, "de um lado ele depende das disciplinas do corpo: treinamento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Do outro, ele depende da regulação das populações, por todos os efeitos globais por ele induzidos [...] Utilizam-no como matriz das disciplinas e como princípio das regulações" (*ibid.*, pp. 191-2).



Portanto, o que faz a especificidade e a importância do trabalho e da sexualidade, o que faz também que tenham sido "investidos", "superinvestidos" pelos discursos da economia política, de um lado, e pelo saber médico, do outro, é que neles, através deles, vieram conjugar-se, intensificando assim suas ascendências e seus efeitos, tanto as relações do poder disciplinar quanto as técnicas de normalização do biopoder. Esses dois poderes não constituiriam, pois, como se disse às vezes, duas "teorias" no pensamento de Foucault, uma exclusiva da outra, uma independente da outra, uma sucessiva à outra, mas, antes, dois modos conjuntos de funcionamento do saber/poder, tendo, é verdade, focos, pontos de aplicação, finalidades e móbeis específicos; o treinamento dos corpos, de uma parte, a regulação da população, da outra. Ler-se-ão, a esse respeito, as análises de Foucault sobre a cidade, a norma, a sexualidade na aula de 17 de março de *Em defesa da sociedade*, e o capítulo final "Direito de morte e poder sobre a vida", de *La volonté de savoir*.

Onde há poder, há sempre resistência, sendo um co-extensivo ao outro: "...desde que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Nunca somos pegos na armadilha pelo poder: sempre podemos modificar-lhe o domínio, em determinadas condições e segundo uma estratégia precisa" (DE, III, 200: 267). O campo no qual se espraia o poder não é, pois, o de uma dominação "sombria e estável": "Em toda parte estamos em luta [...] e, a todo instante, vamos da rebelião à dominação, da dominação à rebelião, e é toda essa agitação perpétua que eu gostaria de tentar fazer que apareça." (DE, III, 216: 407.) O que caracteriza o poder, em seus escopos e em suas manobras, seria portanto menos uma potência sem limites do que uma espécie de ineficácia constitutiva: "O poder não é onipotente, onisciente, ao contrário", dizia Foucault em 1978 a respeito das análises realizadas em *La volonté de savoir*. "Se as rela-

ções do poder produziram formas de investigação, de análises dos modelos de saber, foi precisamente" – acrescentava ele – "porque o poder não era onisciente, mas porque era cego, porque estava num impasse. Se se assistiu ao desenvolvimento de tantas relações de poder, de tantos sistemas de controle, de tantas formas de vigilância, foi precisamente porque o poder era sempre impotente." (DE, III, 238: 629.) Sendo a história o ardil da razão, não seria o poder o ardil da história, aquele que sempre ganha? – perguntava-se ele ainda em *La volonté de savoir*. Muito pelo contrário: "Isso seria desconhecer o caráter estritamente relacional das relações de poder. Elas só podem existir em função de uma multiplicidade de pontos de resistência: estes desempenham, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência onde se agarrar. Esses pontos de resistência estão presentes em toda parte na rede do poder" (p. 126).

Mas essa resistência, essas resistências, como se manifestam, que formas assumem, como são analisáveis? Há que salientar, a esse respeito e acima de tudo, isto: se o poder, como Foucault diz nas duas primeiras aulas do curso, só se desenvolve e só se exerce nas formas do direito e da lei, se não é algo que se toma ou que se troca, se não se constrói a partir de interesses, de uma vontade, de uma intenção, se não se origina no Estado, se não é, pois, dedutível e inteligível a partir da categoria jurídico-política da soberania (mesmo que o direito, a lei e a soberania possam representar uma espécie de codificação, de fortalecimento mesmo desse poder – cf. DE, III, 218: 424; 239: 654), tampouco a resistência, então, não é da ordem do direito, de um direito, e vai a muito mais além, pois, do âmbito jurídico daquilo a que se chamou, desde o século XVII, o "direito de resistência": ela não se fundamenta na soberania de um sujeito prévio. Poder e resistências se enfrentam, com táticas mutáveis, móveis, múltiplas, num campo de relações de força cuja lógica é menos



aquela, regulamentada e codificada, do direito e da soberania, do que aquela, estratégica e belicosa, das lutas. A relação entre poder e resistência está menos na forma jurídica da soberania do que naquela, estratégica, da luta que então cumprirá analisar.

Essa é uma linha de força desse curso, numa época em que Foucault se interessava muito pelas instituições militares e pelo exército (cf. a esse respeito, DE, III, 174: 89; 200: 268; 229: 515; 239: 648, e mais tarde, em 1981, IV, 297: 182-201). A pergunta que ele se fazia então era esta: essas lutas, esses enfrentamentos, essas estratégias serão analisáveis na forma binária e maciça da dominação (dominantes/dominados) e, portanto, em última instância, da guerra? "Deve-se então", escrevia ele em *La volonté de savoir*, "inverter a fórmula e dizer que a política é a guerra prosseguida com outros meios? Talvez, se se quisesse manter sempre uma distância entre guerra e política, dever-se-ia adiantar, ao contrário, que essa multiplicidade das relações de força pode ser codificada – em parte e jamais totalmente – seja na forma da 'guerra', seja na forma da 'política': essas seriam duas estratégias diferentes (mas prontas para cair uma na outra) para integrar essas relações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas" (p. 123). Objetando aos marxistas, a propósito do conceito de "luta das classes", o fato de se terem interrogado mais sobre o que é a classe do que sobre o que é a luta (cf. DE, III, 200: 268;206:310-311), ele afirmava: "O que eu gostaria de discutir, a partir de Marx, não pertence ao problema da sociologia das classes, mas ao método estratégico referente à luta. É aí que se arraiga meu interesse por Marx, e é a partir daí que eu gostaria de formular os problemas." (DE, III, 235: 606.)

Às relações entre guerra e dominação, Foucault já havia consagrado a aula de 10 de janeiro do curso de 1973 sobre *A sociedade punitiva*. Nela denuncia a teoria de Hobbes

sobre a "guerra de todos contra todos", analisa as relações entre guerra civil e poder e descreve as medidas de defesa tomadas pela sociedade contra o "inimigo social" que, desde o século XVIII, o criminoso se tornou. Em 1967 e 1968, como lembra Daniel Defert em sua "Cronologia" (DE, I: 30-32), Foucault lia Trótski, Guevara, Rosa Luxemburgo e Clausewitz. A propósito dos escritos dos Black Panthers, que estava lendo na mesma época, ele dizia numa carta: "Eles desenvolvem uma análise estratégica liberta da teoria marxista da sociedade" (*ibid.*, p. 33). Numa carta de dezembro de 1972, diz querer empreender a análise das relações do poder a partir da "mais denegrida das guerras: nem Hobbes, nem Clausewitz, nem luta das classes, a guerra civil" (*ibid.*, p. 42). Enfim, em agosto de 1974, noutra carta, escreve ainda: "Meus marginais são incrivelmente familiares e iterativos. Vontade de me ocupar de outras coisas: economia política, estratégia, política" (*ibid.*, p. 45).

Sobre a eficácia do modelo estratégico para a análise das relações de poder, Foucault parece, não obstante, ter hesitado muito: "Os processos de dominação não serão mais complexos, mais complicados do que a guerra?" perguntava-se ele numa entrevista de dezembro de 1977 (DE, III, 215: 391). E, nas perguntas dirigidas à revista *Hérodote* (julho-setembro de 1976), ele escrevia: "A noção de estratégia é essencial quando se quer fazer a análise do saber e de suas relações com o poder. Será que ela implica necessariamente que através do saber em questão se faz a *guerra*?/ A estratégia não permite analisar as relações de poder como técnica de *dominação*?/ Ou devemos dizer que a dominação não passa de uma forma continuada da guerra?" (DE, III, 178: 94.) E acrescentava, um pouco mais tarde: "A relação de força na ordem da política é uma relação de guerra? Pessoalmente, por ora não me sinto pronto para responder de um modo definitivo com sim ou com não." (DE, III, 195: 206.)



A tais questões é consagrado, essencialmente, o curso que publicamos aqui. Nele Foucault analisa os temas da guerra e da dominação no discurso histórico-político da luta das raças nos *Levellers* e nos *Diggers* ingleses e em Boulainvilliers: com efeito, suas narrativas da dominação dos normandos sobre os saxões, depois da batalha de Hastings, e dos francos germânicos sobre os galo-romanos depois da invasão da Gália, são fundamentadas na história da conquista, que eles opõem às "ficções" do direito natural e ao universalismo da lei. É aí, e não em Maquiavel ou em Hobbes, segundo Foucault, que teria origem uma forma radical de história, que fala de guerra, de conquista, de dominação e que funciona como arma contra a realeza e a nobreza na Inglaterra, contra a realeza e o terceiro estado na França. Foucault, que retoma aqui, direta ou indiretamente, uma tese formulada em 1936, num contexto teórico-político e com objetivos totalmente diferentes, por Friedrich Meinecke em *Die Entstehung des Historismus*, chama de "historicismo" esse discurso histórico-político da conquista: discurso de lutas, discurso de batalhas, discurso de raças. A "dialética", no século XIX, teria codificado, e portanto "neutralizado", essas lutas, depois do uso dado a elas por Augustin Thierry em suas obras sobre a conquista normanda e sobre a formação do terceiro estado, e antes que o nazismo utilize a questão racial nas políticas de discriminação e de exterminação que se conhecem. E, se é verdade que esse discurso histórico-político obriga o historiador a aderir a um campo ou ao outro, afastando-se da posição "mediana" – a posição "de árbitro, de juiz, de testemunha universal" (DE, III, 169: 29) que foi a do filósofo, de Sólon a Kant –, se é verdade também que esses discursos nascem na guerra e não na paz, ainda assim a relação binária, introduzida nesses discursos pelos fatos de dominação, e que o modelo da guerra explica, não parece justificar totalmente nem a multiplicidade das

lutas reais suscitadas pelo poder disciplinar nem, e ainda menos, os efeitos de governo sobre os comportamentos produzidos pelo biopoder.

Ora, é mesmo para a análise deste último tipo de poder que se orientavam as pesquisas de Foucault depois de 1976, e talvez seja essa uma das razões, se não de abandonar, pelo menos de pôr em discussão posteriormente a problemática da guerra que ainda está no centro de *Em defesa da sociedade*. Num real que é "polêmico", "*nós lutamos todos contra todos*", dizia ele em 1977 (DE, III, 206: 311). Mas essa afirmação, aparentemente hobbesiana, não deve iludir. Não é o grande enfrentamento binário, a forma intensa e violenta que as lutas assumem em certos momentos, mas somente em certos momentos, da história: os enfrentamentos codificados na forma da "revolução". É antes, no campo do poder, um conjunto de lutas pontuais e disseminadas, uma multiplicidade de resistências locais, imprevisíveis, heterogêneas que o fato maciço da dominação e a lógica binária da guerra não conseguem apreender. No fim de sua vida, em 1982, num texto que é um pouco seu "testamento" filosófico, em que ele tentava, como costumava fazer – é isso aliás que parece ser uma das "figuras" de seu pensamento –, repensar e dar nova perspectiva a todas essas questões à luz de seus últimos trabalhos, Foucault escrevia que seu propósito não fora o de "analisar os fenômenos de poder, nem de lançar as bases de uma análise assim", mas, antes, produzir "uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura". O exercício do poder consistiria então, segundo ele, sobretudo em "conduzir condutas", de acordo com o modo da pastoração cristã e da "governamentalidade". "O poder", escrevia ele, "no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários, ou do compromisso de um com o outro, do que da ordem do 'governo'" (DE, IV, 306: 237). E concluía (mas o texto deve ser



lido por inteiro) a propósito dessas relações entre poderes e lutas: "Em suma, toda estratégia de enfrentamento sonha tornar-se estratégia de poder; e toda relação de poder tende, tanto se segue sua própria linha de desenvolvimento quanto se se choca com resistências frontais, a tornar-se estratégia ganhadora." (*Ibid.*, p. 242.)

Foucault levantara a questão do poder já em *L'histoire de la folie*, poder esse que é ativo e se exerce através das técnicas administrativas e estatais do "grande encerramento" dos indivíduos perigosos (os vagabundos, os criminosos, os loucos). Ela será retomada, no início dos anos setenta, nos cursos no Collège de France sobre a produção e os regimes da verdade na Grécia antiga, sobre os mecanismos punitivos na Europa desde a Idade Média, sobre os dispositivos de normalização da sociedade disciplinar. Mas, no segundo plano de tudo isso, há o contexto político-militar, as "circunstâncias históricas", como as chamava Canguilhem, dos conflitos internacionais e das lutas sociais, na França, depois de 1968.

Dessas circunstâncias, não podemos refazer aqui a história. Lembremos brevemente, para rememorar, que eram os anos da Guerra do Vietnã, do "Setembro Negro" (1970) na Jordânia, da agitação estudantil (1971) em Portugal contra o regime de Salazar, três anos antes da "Revolução dos Cravos", da ofensiva terrorista do IRA (1972) na Irlanda, da recrudescência do conflito entre árabes e israelenses com a guerra do Kippur, da normalização da Checoslováquia, do regime dos coronéis na Grécia, da queda de Allende no Chile, dos atentados fascistas na Itália, da greve dos mineiros na Inglaterra, da agonia feroz do franquismo na Espanha, da tomada de poder pelos khmers vermelhos no Camboja, da guerra civil no Líbano, no Peru, na Argentina, no Brasil e em numerosos Estados africanos.

O interesse de Foucault pelo poder tem sua origem aqui: na vigilância, na atenção e no interesse com que ele seguia

o que Nietzsche denominava "die grosse Politik": a ascensão dos fascismos em quase toda parte no mundo, as guerras civis, a instauração das ditaduras militares, os objetivos geopolíticos opressivos das grandes potências (dos Estados Unidos no Vietnã, notadamente); ele se enraíza também, e sobretudo, em sua "prática política" dos anos setenta, que lhe havia permitido apreender ao vivo, *in loco*, o funcionamento do sistema carcerário, observar o destino reservado aos detentos, estudar suas condições materiais de vida, denunciar as práticas da administração penitenciária, apoiar os conflitos e as revoltas em todo lugar onde rebentavam.

Quanto ao racismo, foi um tema que apareceu e que foi abordado nos seminários e nos cursos sobre a psiquiatria, sobre as punições, sobre os anormais, sobre todos esses saberes e práticas em que, em torno da teoria médica da "degenerescência", da teoria médico-legal do eugenismo, do darwinismo social e da teoria penal da "defesa social", elaboram-se, no século XIX, as técnicas de discriminação, de isolamento e de normalização dos indivíduos "perigosos": a aurora precoce das purificações étnicas e dos campos de trabalho (que um criminalista francês do final do século XIX, J. Léveillé, por ocasião de um Congresso Internacional Penitenciário em São Petersburgo, aconselhava a seus colegas russos construírem na Sibéria, como lembra o próprio Foucault; cf. DE, III, 206: 235). Nasceu um novo racismo quando o "saber da hereditariedade" – ao qual Foucault planejava consagrar suas futuras pesquisas, em seu texto de candidatura ao Collège de France (cf. DE, I, nº 71: 842-846) – se acoplou com a teoria psiquiátrica da degenerescência. Dirigindo-se a seu auditório, ele dizia no fim de sua última aula (18 de março de 1975) do curso de 1974-1975 sobre *Os anormais*: "Vocês vêem como a psiquiatria pôde efetivamente, a partir da noção de degenerescência, a partir das análises da hereditariedade, ligar-se, ou melhor, dar azo a um racismo."



E o nazismo – acrescentava ele – nada mais faria que "ligar", por sua vez, esse novo racismo, como meio de defesa interna da sociedade contra os anormais, ao racismo étnico que era endêmico no século XIX.

Contra o pano de fundo da guerra, das guerras, das lutas e revoltas desses anos em que, como se diz, "o tempo estava quente", *Em defesa da sociedade* bem poderia ser então o ponto de encontro, a junção, a articulação do problema político do poder e da questão histórica da raça: a genealogia do racismo a partir dos discursos históricos sobre a luta das raças, no século XVII e no século XVIII, e suas transformações no século XIX e no século XX. Sobre a guerra, essa guerra que atravessa o campo do poder, põe as forças em confronto, distingue amigos e adversários, engendra dominações e revoltas, poderíamos evocar uma "lembrança de infância" de Foucault, tal como ele mesmo contava, numa entrevista de 1983, a respeito do "terror" de que fora tomado, em 1934, por ocasião do assassinato do chanceler Dollfuss: "A ameaça da guerra era nosso pano de fundo, o contexto de nossa existência. Depois veio a guerra. Muito mais do que as cenas da vida familiar, são esses acontecimentos concernentes ao mundo que constituem a substância da nossa memória. Digo 'nossa' memória, porque estou quase certo de que a maioria dos jovens e das jovens franceses da época viveram a mesma experiência. Pesava uma ameaça sobre a nossa vida privada. Talvez seja essa a razão pela qual sou fascinado pela história e pela relação entre a experiência pessoal e os acontecimentos em que nos inserimos. É esse, penso eu, o núcleo de meus desejos teóricos." (DE, IV, 336: 528.)

Quanto à "conjuntura intelectual" dos anos que precedem o curso, anos marcados pela crise do marxismo e pela ascensão do discurso neoliberal, é difícil, se não impossível, saber a que obras Foucault faz referência, implícita ou explicitamente, em *Em defesa da sociedade*. Desde 1970 foram

traduzidas e publicadas obras de M. Weber, H. Arendt, E. Cassirer, M. Horkheimer e T. W. Adorno, A. Soljenitsyn. Uma homenagem explícita é prestada, no curso, a *Anti-Œdipe* de G. Deleuze e F. Guatari. Foucault não mantinha, ao que parece, uma caderneta de leituras e, de outro lado, não gostava do debate de autor com autor: à polêmica, ele preferia a problematização (cf. DE, IV, 342: 591-598). Também não podemos fazer senão uma idéia conjetural sobre a sua maneira de ler os livros, de utilizar a documentação, de explorar as fontes (haveria todo um trabalho a fazer sobre isso, sobre a "fábrica" de seus livros). Tampouco sabemos muito bem como preparava seus cursos. O que publicamos aqui, e cujo manuscrito pudemos consultar graças à cortesia e à ajuda de Daniel Defert, é quase inteiramente redigido. Não obstante, não corresponde ao que foi efetivamente pronunciado: são "blocos de pensamento" que serviam a Foucault de pista, de referência, de fio condutor, e a partir dos quais em geral ele improvisava, desenvolvendo e aprofundando este ou aquele ponto, antecipando este curso ou voltando àquele outro. Temos também a impressão de que não procedia com um plano inteiramente preestabelecido, mas, antes, a partir de um problema, de problemas, e que o curso se desenrolava portanto "fazendo-se", por uma espécie de engendração interior, com bifurcações, antecipações, abandonos (por exemplo, a aula prometida sobre a "repressão" que ele não dará e retomará em *La volonté de savoir*). No tocante ao seu trabalho, à sua maneira de trabalhar, Foucault escrevia em 1977: "Não sou um filósofo nem um escritor. Não faço uma obra, faço pesquisas que são históricas e políticas ao mesmo tempo; sou arrastado muitas vezes por problemas que encontrei num livro, que não pude resolver nesse livro, tento, pois, tratá-los no livro seguinte. Há também fenômenos de conjuntura que fazem que, em dado momento, tal problema pareça ser um problema urgente, politicamente urgente, na atualidade, e, por



causa disso, me interessa." (DE, III, 212: 376-377.) Quanto ao "método", e a respeito de *L'archeologie du savoir*, ele dizia: "Não tenho método que aplicaria da mesma forma a domínios diferentes. Ao contrário, eu diria que é um mesmo campo de objetos, um domínio de objetos que tento isolar utilizando instrumentos que encontro ou crio, no mesmo momento em que estou fazendo minha pesquisa, mas sem privilegiar de modo algum o problema do método." (DE, III, 216: 404.)

A vinte anos de distância, este curso nada perdeu de sua atualidade e de sua urgência: é o descarte das teorias jurídicas e das doutrinas políticas, incapazes de explicar bem as relações de poder e as relações de força no enfrentamento dos saberes e nas lutas reais; é uma releitura da época das Luzes em que se deveria ver a desqualificação dos saberes "menores" em proveito da centralização, da normalização, do disciplinamento de saberes dominantes, em vez do progresso da Razão; é a crítica da idéia segundo a qual a história seria uma invenção e uma herança da burguesia ascendente no século XVIII; é o elogio acentuado do "historicismo", dessa história que fala de conquistas e de dominações, uma "história-batalha", no verdadeiro sentido da palavra, que se construiu a partir da luta das raças em oposição ao direito natural; é, enfim, desde a transformação dessa luta no século XIX, a formulação de um problema, aquele da regulamentação biopolítica dos comportamentos, aquele, como memória recente e horizonte próximo, do nascimento e do desenvolvimento do racismo e do fascismo. Os leitores de Foucault, habituados às suas mudanças de cenário, às suas modificações das perspectivas com relação às idéias dominantes e aos saberes estabelecidos, não ficarão surpresos. Quanto aos especialistas, só podemos sugerir-lhes que não esqueçam que este texto não é um livro, mas um curso, e que devem portanto tomá-lo como tal: não um trabalho de erudição mas,

antes, a formulação de um problema "urgente", o do racismo, e a abertura de uma pista, o esboço de um traçado genealógico, para tentar repensá-lo. Como lê-lo então? Poderíamos para isso lembrar, como conclusão, o que Foucault dizia em 1977: "A questão da filosofia é a questão deste presente que somos nós mesmos. É por isso que hoje a filosofia é inteiramente política e inteiramente historiadora. Ela é a política imanente à história, é a história indispensável à política." (DE, III, 200: 266.)

*

Quanto aos estudos que Foucault poderia ter consultado, para a preparação deste curso, ficamos apenas nas hipóteses. As fontes são citadas nas notas, mas é praticamente impossível saber se se trata de uma leitura direta ou de um empréstimo de uma obra de segunda mão. Uma bibliografia "científica" só poderia ser estabelecida a partir das notas que Foucault tomava cuidadosamente, uma citação por folha, com referências bibliográficas, edição, página; mas ele as classificava depois tematicamente, e não como documentação para este ou aquele volume, para este ou aquele curso. Esse trabalho de reconstituição da "biblioteca" de Foucault está por fazer, e ultrapassa, em todos os casos, o âmbito desta nota.

Para abrir pistas e para orientar os leitores e os futuros pesquisadores, limitamo-nos a assinalar, por ora, algumas obras que se reportam a questões levantadas no curso e que estavam disponíveis na época em que Foucault o preparava.

• "mito troiano" e história das raças:

Th. Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races*, Bruxelas, Lamertin, 1922; J. Barzun, *The French Race*, Nova York, Columbia University Press, 1932; M. Bloch, "Sur les grandes invasions. Quelques positions de problèmes", *Revue de synthèse*, 1940-1945; G. Huppert, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Urbana, University of Illinois Press, 1970 (trad. fr.: *L'idée de l'histoire parfaite*, Paris, Flammarion, 1973); L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, III: *De Voltaire à Wagner*, Paris, Calmann-Lévy, 1968, e *Le mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971; C.-G. Dubois, *Celtes et Gaulois au XVI^e siècle. Le développement d'un mythe littéraire*, Paris, Vrin, 1972; A. Devyver, *Le sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'Ancien Régime, 1560-1720*, Bruxelas, Éditions de l'Université, 1973; A. Jouanna, *L'idée de race en France au XVI^e siècle et au débat du XVII^e siècle*, tese defendida em junho de 1975 na Universidade de Paris IV e difundida pelas Éditions Champion em 1976.



Assinalemos também que o problema da historiografia das raças fora apresentado, depois de Meinecke, por G. Lukács no VII capítulo de *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlim, Aufbau Verlag, 1954 (trad. fr.: *La destruction de la raison*, Paris, L'Arche, 1958-1959), e em *Der historische Roman*, Berlim, Aufbau Verlag, 1956 (trad. fr.: *Le roman historique*, Paris, Payot, 1965).

Lembremos igualmente, sobre a questão do mito troiano, dois antigos trabalhos alemães: E. Luthgen, *Die Quellen und der historische Wert der fränkischen Trojasage*, Bonn, R. Weber, 1876, e a tese de M. Klippel, *Die Darstellung des fränkischen Trojanersagen*, Marburg, Beyer und Hans Knecht, 1936.

• *Levellers* e *Diggers*:

J. Frank, *The Levellers*, Cambridge Ma., Harvard University Press, 1955; H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution* (editado por Ch. Hill), Londres, Cresset

Press, 1961, e sobretudo Ch. Hill, *Puritanism and Revolution*, Londres, Secker & Warburg, 1958; do mesmo autor, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1965, e *The World Turned upside down*, Londres, Temple Smith, 1972.

• a idéia imperial romana e a "translatio imperii" da Idade Média ao Renascimento:

F. A. Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londres-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1975 (trad. fr.: *Astraea*, Paris, Boivin, 1989).

• Boulainvilliers:

R. Simon, *Henry de Boulainvilliers, historien, politique, philosophe, astrologue*, Paris, Boivin, 1942, e *Un révolté du grand siècle, Henry de Boulainvilliers*, Garches, Éd. du Nouvel Humanisme, 1948.

• A discussão entre "romanistas" e "germanistas" a propósito da monarquia francesa, da historiografia e da "constituição" no século XVIII:

E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1927 (Genebra, Slatkine Reprints, 1970); L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.

• A. Thierry e a historiografia na França durante a Restauração e sob a Monarquia de Julho:

P. Moreau, *L'Histoire en France au XIX^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1935; K. J. Carrol, *Some Aspects of the Historical Thought of Augustin Thierry*, Washington, D. C., Catholic University of American Press, 1951; F. Engel-Janosi, *Four Studies in French Romantic Historical Writings*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 1955; B. Reizov, *L'historiographie romantique française (1815-1830)*, Éditions de Moscou, 1957; S. Mellon, *The Political Uses of History in French Restoration*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1958; M. Seliger, "Augustin Thierry: Race-thinking during the Restoration", *Journal of History of Ideas*, XIX, 1958; R. N. Smithson, *Augustin Thierry: Social and Political Consciousness in the Evolution of Historical Method*, Genebra, Droz, 1972.



• O "anti-semitismo" da esquerda francesa no século XIX:

R. F. Byrnes, *Antisemitism in Modern France*, Nova York, H. Fertig, 1969 (1ª ed. 1950); Rabi [W. Rabinovitch], *Anatomie du judaïsme français*, Paris, Éd. de Minuit, 1962; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, III, Paris, Calmann-Lévy, 1968. Foucault talvez conhecesse os inúmeros trabalhos de E. Silberner reunidos em volume com o título *Sozialisten zur Judenfrage*, Berlim, Colloquium Verlag, 1962, e a obra de Zosa Szajkowski, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, Nova York, Ktav Publ. House, 1970 (reed. 1972).

• Assinalemos enfim a publicação por Gallimard, em fevereiro de 1976, dos dois volumes de R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*.

ALESSANDRO FONTANA e
MAURO BERTANI

# ÍNDICE DAS NOÇÕES E DOS CONCEITOS


Absolutismo: 211;
(– da monarquia francesa): 141-4;
(– do rei): 138, 147;
(– romano): 141-3, 168, 173;
(constituição do – monárquico): 278;
(dissociação entre – e romanidade): 244-6
(nascimento do – entre os francos): 183
Acaso(s)
(– no princípio da história): 64.
Administração pública: 154-5, 165-6;
(– segundo Boulainvilliers): 154-5;
(conhecimentos da – e história): 162-3;
(saber da –): 152-7.
Adversário
(eliminação do – no socialismo): 314.
América: 102
Análise existencial: 8.
Análise(s)
(– histórica e econômico-política): 175.
(– histórico-políticas e guerra): 185-6;
Analistas: 77-80.
Anarquismo
(– e racismo): 312.
Anátomo-política
(– do corpo humano): 289.
Anomalia(s): 308;
(nascimento do problema da –): 291.
Anormais
(eliminação dos indivíduos –): 305.
*Anti-Œdipe*: 9.
Anti-historicismo
(– da burguesia): 251-3.

Antipsiquiatria: 8, 18.
Anti-semitismo: 99-101;
(– religioso): 101.
Antropologia
(– nos séculos XIX e XX): 232.
Aparelho(s)
(– de aprendizagem): 52;
(– de Estado): 298-9;
(– de poder): 52.
(– escolar): 51-2;
(– militar): 55.
Apocalipse: 67.
Aristocracia: 182-3, 192;
(– e história): 251;
(– e liberdade bárbara): 243-4;
(– e rei): 156-8;
(– franca e poder monárquico): 181-2;
(– gaulesa e Igreja): 183, 192;
(– guerreira): 176, 181-2;
(– inglesa): 114;
(nascimento da – segundo Dubos): 241-2.
Arqueologia: 16.
Atenas: 126.

Babilônia: 86.
Barbárie
(– e constituição): 236;
(– e democracia): 243-5;
(– e revolução): 237;
(desaparecimento da –): 238-9;
(filtragem da –): 236-9;
(irrupção da – na história): 238.
Bárbaro: 10-4, 19, 27, 178, 233-8, 240-4;
(– e selvagem): 228-35;
(– na historiografia européia): 178.
Batalha(s): 23, 58-9, 106, 108-9, 111, 189-91;
(– e nascimento das leis): 58.
Beneditinos: 199.
Bíblia: 82-3;
(– e discursos de insurreição): 83-6, 90-1.
Binário(a) (ver também: Divisão);
(concepção – da sociedade): 59;
(esquema – na ação política e na pesquisa histórica): 131.
(oposição – no corpo social): 100;
Binarismo
(– social): 86.
Biologia
(raça, seleções biológicas, –): 226.
Biológico
(estatização do –): 286.
Biopoder: 289, 294, 296, 302-9, 311-5;
(–, direito de matar e Estados modernos): 311;
(excesso do – sobre o direito soberano): 303;
(fabricação do vivente pelo –): 303;
(paradoxos do –): 303;
(racismo e Estado no –): 306;



(tecnologia do –): 294;
(tecnologias regulamentadoras do –): 297.
Biopolítica: 289-94;
(– da espécie humana): 289;
(mecanismos da –): 293-4.
Bio-regulamentação: 298.
Burguesia: 36-9, 159, 197, 248, 251-3, 282-4;
(– e constituição): 252;
(– e despotismo esclarecido): 252;
(– e nação): 168;
(–, relações de força e constituição): 251;
(anti-historicismo da –): 197, 252;
(funções de universalidade da –): 283.

Campo epistêmico
(regularidade do –): 251.
Campo histórico-político: 236, 251;
(constituição de – com Boulainvilliers): 199, 204.
Capitalismo
(– industrial): 43.
Cidade
(– operária): 299;
(reativação da – galo-romana): 253.
Cidade(s)
(– modelo): 299-300;
(problema da – no século XIX): 292, 299-300.
Ciência(s): 45, 218;
(– como policiamento disciplinar dos saberes): 218;
(– e poder): 14-5;
(– humanas e anti-historicismo): 205-6;
(história das –): 213-4;
(projeto de uma – universal): 217-8.
Classe(s): 168;
(– e classes em Montlosier): 276-7;
(– sociais, dominação econômica, economia política): 226;
(inimigo de –): 97;
(luta das –): 26, 92;
(luta de – e conflito de raça): 72-3;
(nação e –): 161.
Coerções
(– disciplinares): 44-7.
Collège de France: 3.
Colonialismo
(– interno do Ocidente): 121.
Colonização: 121, 307 (ver também: Dominação; Prática colonial);
(direito da –): 120;
(política européia da –): 71.
Comportamento(s)
(medicalização dos –): 46.
Conhecimento(s): 12-3, 35;
(– e verdade): 213;
(– sobre o Estado): 151;
(– sobre o governo): 151;

(hierarquização científica do –): 13.
Conquista: 113-5, 117-8, 121, 123-4, 127, 129, 132, 281;
(– e discurso histórico): 113;
(– e francos): 178;
(– e governo segundo os *Levellers*): 129;
(– e relações de propriedade segundo os *Levellers*): 129;
(– normanda): 115;
(direito de – na Inglaterra): 115.
Consciência: 272;
(– histórica): 87, 93, 98;
(nova tomada da – de si entre a nobreza): 185.
Conservadorismos sociais
(estratégia global dos –): 73.
Constituição: 165, 229-32, 251;
(– e barbárie): 236;
(– e burguesia): 251;
(– fundamental segundo Hotman): 144.
Contradição
(lógica da –): 69.
Contra-história: 76, 80-5, 92-5, 98.
Contrato: 20-2, 252, 287;
(– e fundação da sociedade): 232;
(– e opressão): 24;
(– na teoria do direito): 292;
(discurso do – em Hobbes): 114.
Controle: 39;
(– sobre o corpo): 300-1.
Corpo social: 28, 44, 81-2, 100, 190, 232, 309-10.
Corpo(s): 35, 42-3;
(– e disciplina): 221, 289, 298, 300, 302;
(– e poder): 42, 292;
(– e saberes): 221;
(– individual nas tecnologias disciplinares): 298;
(– múltiplo como objeto do biopoder): 292;
(– nas tecnologias previdenciárias): 297;
(– no princípio da história): 64;
(–, norma e população): 302;
(distribuição espacial dos – individuais): 288.
Corte
(– e soberano): 210.
Crítica: 7-11.
Curso(s)
(histórico dos – de M. Foucault): 4-6.
(que é um –?): 3-4;

Defesa
(– da sociedade): 26, 73;
(– da sociedade e guerra): 258;
(– da sociedade e racismo): 73.
Degenerados
(– e espécie): 305.
Degenerescência
(teoria da –): 73, 301.
Democracia(s)
(– bárbara dos francos): 243-4;



(– e barbárie): 243-4;
(– parlamentares): 42;
(volta à – germânica segundo Mably): 243.
Derrota(s)
(causas internas da –): 175;
(narrativa das –): 82.
Descontinuidade: 16.
Desejo(s)
(medicalização dos –): 46.
Despotismo esclarecido
(– e burguesia): 252.
Desrazão
(– e verdade): 65.
Dialética: 68-9, 72;
(– como pacificação autoritária do discurso histórico-político): 69;
(– e sujeito universal): 69;
(– e totalização): 69:
(– e verdade reconciliada): 69;
(– hegeliana): 69;
(nascimento da –): 283-4.
Diferença(s)
(– em Hobbes): 103-7;
(–, guerra e história segundo Boulainvilliers): 188-9.
*Diggers*: 118, 127, 129-30.
Direita: 163-4;
(pensamento de – na França): 162.
Direito(s): 30-2, 41, 43, 45-7, 60-1, 107-8, 118-21, 136-41, 150, 156-7, 169-70, 172-3, 257, 286-8, 303, 309-11;
(– absoluto e revoltas): 132;
(– antidisciplinar): 47;
(– civil e forma militar do poder): 182;
(– comum da nação): 228;
(– e guerra): 150, 194-5, 204-5;
(– e história): 60-1, 168-9, 204-5, 211;
(– e história da nobreza): 157-8;
(– e poder): 19-20, 29-30;
(– e soberania normanda): 119;
(– da colonização): 120;
(– da conquista na Inglaterra): 115;
(– da nobreza): 147, 170;
(– de matar): 286-8, 303-7;
(– de matar, Estados modernos e biopoder): 312;
(– do povo na Inglaterra): 118;
(– imperial): 172;
(– monárquico na França no século XVII): 209;
(– natural): 188, 252;
(– normando segundo os *Levellers*): 129;
(– público): 44-5, 136, 140-1, 148-9, 164, 167, 195, 211;
(– romano): 41, 137, 146;
(– saxão): 124-6, 170;
(fundamentos do – e guerra segundo Boulainvilliers): 186-9;
(sistemas opostos de – na Inglaterra): 169;
(teoria do –): 31, 41, 44, 232, 292.

Disciplina(s): 44-8, 292, 294, 298-9 (ver também: Coerção; Poder);
(– da enunciação): 221;
(– e bio-regulamentação): 298;
(– e corpo): 221, 288-9;
(– e instituições): 298;
(– e saberes): 221;
(corpo nas –): 292;
(discurso das –): 45-6.
Disciplinamento
(– como controle da regularidade das enunciações): 220-1.
(– do saber histórico): 222-3;
(– dos saberes): 207, 216-22;
Discurso da guerra das raças: 80-1, 97-8.
Discurso das raças: 80-1, 97-8.
Discurso histórico-político: 56-9, 62-8;
(– como discurso de perspectiva): 61;
(generalização do –): 225;
(sujeito do –): 61;
(verdade no –): 61.
Discurso jurídico-filosófico: 56-9, 67-9;
(– e historicismo político): 130-3;
(universalidade no –): 62.
Discurso racista: 75, 94-6 (ver também Racismo).
Discurso(s)
(– crítico): 68;
(– da história): 257-9;
(– da revolta): 85-6;
(– de insurreição e Bíblia): 82-6, 90, 92;
(– de oposição): 89;
(– do direito): 257;
(– do Estado sobre o Estado): 160;
(– do rei): 118-20;
(– e lutas): 251;
(– filosófico do tipo dialético): 284;
(– mítico): 68;
(– revolucionário): 91-8;
(– revolucionário e racismo): 97;
(– teológico-racial entre os *Levellers* e os *Diggers*): 130;
(emburguesamento do –): 258;
(enfrentamentos dos –): 250;
(medicalização dos –): 46.
Discurso(s) científico(s): 14-5;
(efeitos de poder do –): 14-9;
(institucionalização dos –): 14.
Discurso(s) histórico(s): 90-2;
(– como conjuntos táticos diferentes): 250;
(– como instrumento tático): 225;
(– e burguesia): 284;
(– e conquista): 113;
(– e Estado): 268;
(– e poder): 250;
(– e presente): 279-80;
(– e verdade): 250;
(– na reação nobiliária): 267;
(– no século XVIII): 267;



(auto-dialetização do –): 258, 284;
(dialetização interna do –): 258;
(proposições fundamentais do –): 250;
(trama epistêmica do –): 250;
(transformações no –): 250;
(virtual e real no –): 268.
Dispositivos
(– de dominação): 51;
(– de poder): 19.
Divisão(ões): 228;
(– binária): 89.
Doença(s): 301;
(– como fenômeno de população): 290-1.
(– e sexualidade): 301;
(– mental): 307;
Dominação: 24, 31-4, 36, 40, 44, 51-3, 109-10, 118, 131, 172, 187, 226, 275-6;
(– bárbara): 236;
(– burguesa): 36-8;
(– colonial): 75;
(– e bárbaro): 233-4;
(– e direito): 31-2, 40, 172;
(– e história): 132-3, 273;
(– e liberdade entre os francos): 177-8;
(– e poder): 201;
(– e poder segundo os *Diggers*): 130-1;
(– e racionalidade): 64;
(– romana): 172-3;
(– segundo Boulainvilliers): 268-9;
(dispositivos de –): 51;
(operadores de –): 51-3;
(ordem da – e política): 257-8;
(sistemas da – interna em Montlosier): 276-7.
Dualidade
(– das nações no Estado): 141.
(– nacional): 139, 227, 274;
(– nacional em Montlosier): 274-6;
(– nacional original segundo A. Thierry e Guizot): 270-1;
(– racial na Inglaterra): 150;
Dualismo
(– nacional na França): 151.

Economia
(– e poder): 19-21;
(– e saberes múltiplos): 215.
Economia política: 226.
Eliminação
(– do perigo biológico): 73, 306;
(– dos indivíduos anormais): 305.
*Encyclopédie*
(– e homogeneização dos saberes técnicos): 216.
Enfrentamento(s): 11, 18, 22, 281;
(– das raças): 72-3;
(– dos discursos): 250;
(– dos grupos sob o Estado): 161-2;
(– entre histórias): 222-3;
(– físico no socialismo): 314.

Enunciação
(disciplina da –): 221.
Enunciado(s): 220-1.
Esparta: 126.
Espécie
(– e degenerados): 305;
(fortalecimento da raça e da –): 305.
Estado(s): 34, 39, 44, 95-6. 100-9, 265-9, 272-4, 277-8, 281-3, 298-9, 309-13, 315;
(– de aquisição): 108-9;
(– de instituição): 108-9;
(– e bio-regulamentação): 298;
(– e disciplinamento dos saberes): 207-8;
(– e discurso histórico): 269-70;
(– e guerra): 55-6, 58-9, 102-3, 107-8;
(– e história): 212-3, 222-3;
(– e nação): 168-9, 266-8, 272;
(– e população): 298-9;
(– e saberes): 215-6;
(– e saberes tecnológicos): 222;
(administração do – e inteligibilidade da história): 203-4;
(análise do –): 100;
(aparelhos de –): 40, 298-9;
(constituição de um – e sociedades segundo A. Thierry): 280-1;
(constituição do –): 111-2, 148;
(crítica do –): 208;
(discurso do – sobre o –): 159;
(função totalizadora do –): 265;
(funções constitutivas do –): 282;
(fundação do – do tipo romano pelos reis francos): 183;
(nascimento e decadência dos –): 140-1;
(racionalidade administrativa do –): 204;
(racismo de –): 73, 96-8, 285, 306, 312;
(saber do – sobre o –): 154.
Estatização
(– do biológico): 298.
Estrangeiro(s)
(expulsão dos –): 117.
Estratégia(s): 52-3;
(– globais): 52, 250.
Evolucionismo: 72, 307.
Exclusão: 101;
(mecanismos de –): 38.
Exército: 27, 55, 190-1.

Feudalismo: 88, 146, 181, 256;
(– segundo Mably): 244-5;
(execração do – durante a Revolução): 255-6;
(início do – segundo Boulainvilliers): 178;
(invenção do – segundo Boulainvilliers): 180-1;
(nascimento do – segundo Dubos): 241-2.



Feudos
(origem dos –): 146.
Filologia
(–, língua, nacionalidades): 226.
Filosofia: 28, 218;
(– da história): 230-1, 283-4;
(– do século XIX e anti-historicismo): 205-6;
(– e guerra das raças): 71-2;
(– e história): 283-4;
(– e saberes): 218.
(– política): 28, 112-3;
Filosofia grega
(posição mediana na –): 61.
Filósofo
(– personagem da paz): 62.
Fisco
(– e organização nobiliária): 203-4.
Força(s): 66, 105-6, 187-8, 200-2, 228-30, 234 (ver também: Relação das –).
França: 91, 135-8, 140;
(– e nação): 264;
(– segundo Sieyès): 264;
(continuidade entre Roma e a –): 137-8.
Francos: 88, 91, 136, 138-40, 146, 150, 177, 180, 243-6, 275;
(– e propriedade da Gália): 192;
(– e soberania romana): 179-81;
(– na Gália segundo Mably): 243-4;
(– na historiografia monárquica): 240-1;
(aliança entre romanos e –): 239-41;
(democracia bárbara dos –): 243-4;
(mito dos –): 239;
(origem germânica dos –): 139.
Freudismo: 50.
Freudo-marxismo: 50.
*Führer*: 67, 97.

Gália: 145-7, 170-6, 178-81;
(– franca): 180;
(– primitiva): 146;
(– romana): 146, 245;
(– segundo Boulainvilliers): 173-4;
(– segundo Montlosier): 274-6;
(mito da – romana): 173.
Gauleses: 88, 91, 142, 145-7, 149, 163;
(liberdades originais dos –): 246.
Genealogia(s): 13-9;
(– como anticiências): 14.
(– da nobreza francesa): 91;
(– das lutas em Boulainvilliers): 227-8;
(– dos saberes): 19;
Genocídio: 302.
Germanos: 140, 147, 162, 167, 173, 189-90, 275-6;
(– segundo Montlosier): 275.
Governo(s): 129, 151;

(– despótico segundo Boulainvilliers): 172;
(– e guerra segundo os *Levellers* e os *Diggers*): 129-31;
(– e nação): 267;
(espírito primitivo do –): 228.
Guerra(s): 3, 22-7, 53-6, 58-9, 85, 92, 99, 101-14, 121, 129-30, 146, 176, 178-9, 181-2, 194-5, 257-8, 260, 273, 280-3, 307-10;
(– como analisador da sociedade segundo Boulainvilliers): 186, 189;
(– como analisador das relações de poder): 53-4, 102;
(– como analisador das relações políticas): 257;
(– como cifra da paz): 59;
(– como conclusão da política no nazismo): 310;
(– como condição de sobrevivência da sociedade): 258;
(– como estado permanente segundo Boulainvilliers): 194;
(– como gabarito de inteligibilidade dos processos históricos): 285;
(– como matriz da verdade do discurso histórico): 197;
(– como matriz das técnicas de dominação): 53;
(– como princípio de inteligibilidade da sociedade): 195;
(– como relação social permanente): 56;
(– como trama ininterrupta da história): 70;
(– de Religião): 141;
(– de todos contra todos): 102-3;
(– e biopoder): 308;
(– e continuação da política): 55;
(– e corpo social): 190, 194;
(– e direito): 194-5, 204-5;
(– e Estado(s)): 55-6, 102-3, 107-8;
(– e fundamentos do direito segundo Boulainvilliers): 186-9;
(– e história): 66, 194-8;
(– e instituições de poder): 56;
(– e lei): 58-9, 129-30;
(– e nascimento dos Estados): 58;
(– e poder): 3, 22-6, 129, 132;
(– e poder político): 56-9, 111;
(– e política): 55, 198;
(– e regeneração da raça): 307-8;
(– e revolta): 55;
(– e revolução): 282-3;
(– e soberania): 111-2;
(– e universalidade): 280-1;
(– nas análises histórico-políticas do século XVIII): 185-6;
(– permanente): 59, 102;
(– primitiva): 103-4;



(– segundo A. Thierry): 270;
(– segundo Boulainvilliers): 186, 194, 268;
(denegação da – em Hobbes): 111-4;
(efeitos gerais da – sobre a ordem civil): 190-1;
(eliminação da – na nova história): 269;
(estado de –): 105-8;
(estatização da –): 55-6;
(prática da – e saber histórico): 205-8;
(práticas e instituições de –): 55;
(redução da – no discurso da história): 257-8, 282-3;
(relações de –): 100-1.
Guerra civil: 130, 280-2.
Guerra das raças: 100, 285 (ver também: Luta das raças; Raça(s));
(– como matriz da guerra social): 70;
(– e racismo moderno): 309;
(discurso da –): 75, 81-2, 88-9, 92-3;
(filosofia e –): 71;
(teoria da –): 71;
(transcrição biológica da teoria da –): 71.
Guerra social: 71-2, 258.

Higiene: 97, 300;
(– e medicina): 301-2.
História: 61, 65, 93, 99, 133, 164-6, 195-7, 202-8, 230, 249-51, 255, 272-4, 307 (ver também: Contra-história; Discurso histórico; Genealogia(s); Saber histórico);
(– bíblica da servidão e dos exílios): 90;
(– cíclica): 230-1;
(– como cálculo das forças): 193;
(– como contra-saber da nobreza): 157-8, 196-7;
(– como retomada da Revolução): 256;
(– como saber antiestatal): 223;
(– como saber das lutas): 153;
(– da burguesia): 282-3;
(– da luta das raças): 87, 94, 99;
(– de tipo bíblico e discurso de oposição): 82-5, 89, 91;
(– e bárbaro): 233-4;
(– e burguesia): 197, 252-3;
(– e conhecimentos da administração pública): 162-3, 165-6;
(– e constituição): 228-30;
(– e decifração da verdade): 83-4;
(– e direito): 60-1, 167-8, 204-5, 210-1;
(– e direito público): 148-50;
(– e Estado): 212-3, 222-3;
(– e filosofia): 283-4;

(– e força): 66, 199-202;
(– e guerra): 66, 194-7, 204-5, 257;
(– e guerra segundo Boulainvilliers): 186-9;
(– e historicismo): 205-7;
(– e luta das raças): 80-3;
(– e luta política): 222-3;
(– e monarquia): 163-6, 251-2;
(– e natureza segundo Boulainvilliers): 188-9;
(– e política nos séculos XIX e XX): 269;
(– e poder): 66, 76-80, 83-4;
(– e saber do soberano): 162-3;
(– e soberania): 80, 85, 167;
(– e universalidade jurídica): 61;
(– genealógica): 77;
(– mítico-lendária dos romanos): 82;
(– mítico-religiosa dos judeus): 82;
(– na luta política): 196-7;
(– romana da soberania): 91;
(– segundo Boulainvilliers): 199-204;
(– segundo Maquiavel): 201-2;
(discurso da –): 257-8;
(ensino de –): 149;
(filosofia da –): 230-1, 283-4;
(funções da –): 75-80, 83;
(gabaritos de inteligibilidade da nova –): 270-3;
(inteligibilidade da – e racionalidade na administração do Estado): 203-4;
(lei da – e direito natural): 188-9;
(lei não igualitária da –): 188-9;
(ministério da –): 164-6, 212, 222;
(nova –): 169;
(princípio da –): 64;
(narrativa da – e administração do Estado em Boulainvilliers): 203-4;
(narrativa da – e exercício do poder): 159-60;
(sujeito da –): 159-60, 168;
(verdade da – e posição estratégica): 204.
Historicidade
(– indo-européia): 86-7, 93.
Historicismo: 205-7;
(– dos *Levellers* e dos *Diggers*): 127-8;
(– dos parlamentaristas ingleses): 127-8;
(– e história): 205-6;
(anti- – e ciências humanas): 205-6;
(anti- – e filosofia do século XIX): 205-6.
Historicismo político: 132-3;
(– e discurso jurídico-filosófico): 132-3;
(eliminação do – em Hobbes): 132-3;
(elogio do –): 132-3.
Historiografia: 178;
(– do rei): 210-1, 222;



(– e tragédia): 210-1;
(– protestante): 167.
Homem
(– da troca): 232;
(– -espécie): 289, 292, 294;
(– natural): 231;
(– vivo): 286, 289, 292, 294;
(regulamentação dos processos biológicos do – -espécie): 296-7.
*Homo oeconomicus*: 232.

Ideologia: 40.
Igreja: 155, 159;
(– e aristocracia gaulesa): 182-3;
(– e nobreza germânica): 184;
(aliança entre – e monarquia franca): 183-4.
*Imperium*
(– romano): 137.
Indivíduo(s): 34-5;
(– corpo): 292;
(– e poder): 34-5.
Inimigo(s): 306;
(– de classe): 97-8;
(– de raça): 97-8.
Instituição(ões): 10, 27, 31-2, 54, 189-91, 298;
(– e disciplina): 298;
(– e Estado): 298;
(– e lutas reais): 113.
(– psiquiátrica): 8, 18;
Internamento: 36.
Invasão(ões): 120, 140, 148, 150, 167, 174, 228, 239, 246, 274;
(– e direito público): 148;
(– e poder monárquico): 148;
(– segundo A. Thierry): 280-1;
(– segundo Dubos): 239-41;
(inversão da tese da –): 254-5;
(origem germânica da –): 142.
Irracionalidade
(– fundamental e verdade): 65.

Jerusalém: 83, 86.
Judeus: 101, 126, 311 (ver também: Raça judia);
(história mítico-religiosa dos –): 82.

Lei(s): 77, 161, 261, 263-4;
(– como instrumentos de poder segundo os *Levellers*): 127;
(– como legitimidade fundamental): 50;
(– comum): 115;
(– comum e estatutos régios): 115;
(– e conquista): 127;
(– e constituição): 230;
(– e guerra): 58, 129-30;
(– e lutas reais): 113;
(– fundamentais dos germanos): 143;
(– na França segundo Sieyès): 264;
(– original do povo saxão): 125;
(– saxãs): 124, 130;

(– saxãs e soberania normanda): 121-2;
(batalhas e nascimento das –): 58-9.
*Levellers*: 118, 127, 130.
Leviatã: 34, 40, 102, 107.
Liberalismo
(romanidade do –): 247-8.
Liberdade(s): 170, 177, 187-8, 234, 246, 248-9;
(– primitiva segundo Boulainvilliers): 187;
(constituição das –): 253;
(dissociação entre – e germanidade): 245-6.
Língua(s): 226;
(– e direito na Inglaterra): 115;
(– e sistema do saber em Boulainvilliers): 183-4.
(– latina e prática do direito): 184;
*Logos*: 197.
Loucura: 36-9, 307-8;
(medicalização da –): 38.
Luta(s): 93-8, 113, 166, 205, 212, 251;
(– civil e luta militar segundo a nova história): 268-9;
(– civis na Inglaterra): 114;
(– como matriz de uma história): 269;
(– como tensão voltada à universalidade do Estado): 268-9;
(– da aristocracia francesa contra a monarquia absoluta): 56-9;
(– da burguesia): 248-9;
(– da nobreza contra a monarquia e a burguesia): 170-1;
(– de(as) classe(s): ver Classe(s));
(– dos saberes tecnológicos): 222;
(– e submissão): 24;
(– fundamental segundo Boulainvilliers): 227-8;
(– política e saber histórico): 112-3, 196-7;
(– políticas inglesas do século XVII): 56-9;
(fundo civil da – e Estado para os historiadores do século XIX): 269;
(problema da – no socialismo): 314-5;
(teoria da – pela vida): 72.
Luta das raças: 26, 92-4, 118
(ver também: Raça(s));
(– e história): 80-4;
(discurso da –): 75-6, 81-2, 84, 94-5;
(discurso da – convertido em discurso do poder): 72-3;
(história da –): 84-5, 94.
Luzes
(problemática das –): 213.

*Magna Carta*: 117, 124, 129.
Marxismo: 8-9, 14-5, 19, 314.
Materialismo histórico: 133.
*Mathesis*
(desaparecimento da –): 218.



Medicalização: 38, 46, 291.
Medicina (ver também: Técnicas médico-normalizadoras);
(– como saber-poder): 302;
(– como técnica política): 302;
(– e constituição): 229;
(– e higiene): 301.
(– e higiene pública): 291;
(papel da –): 46.
Memória: 83;
(– histórica das revoltas na Inglaterra): 117;
(– perdida da nobreza): 204.
Método
(precauções de –): 29, 32, 34-5, 40.
Minoria: 16.
Mito
(– troiano): 87, 135-7, 145.
Monarquia: 164-6, 251, 276-8;
(– absoluta): 241;
(– absoluta inglesa): 114;
(– absoluta na França): 170;
(– absoluta segundo Mably): 244;
(– administrativa): 41;
(– constitucional segundo Hotman): 143-4;
(– e aristocracia segundo Mably): 244;
(– e revoltas populares): 277-8;
(– feudal): 41;
(– francesa): 148;
(– francesa e invasão germânica): 239;
(– universal dos Habsburgo): 137-9;
(– universal na França): 147;
(aliança entre – franca e Igreja): 183;
(papel da – em Montlosier): 276.
Morbidade: 290-2.
Mortalidade: 296;
(processo de –): 290, 293.
Morte: 110, 285-8, 291, 295-7;
(– de Franco): 296;
(– do outro e racismo): 305;
(– e biopoder): 296, 303, 305;
(desqualificação progressiva da –): 294;
(direito de –): 286-7;
(exposição à – e racismo): 306.

Nação(ões): 160-1, 167-70, 259-67;
(– e burguesia): 169;
(– e classe): 161;
(– e Estado): 168-9, 266-8, 272;
(– e nações segundo a nobreza): 259-60;
(– e nobreza segundo Montlosier): 274-6;
(– e raça): 161;
(– e terceiro estado): 264-6, 282-3;
(– estrangeiras dentro do Estado): 141;
(–, lei e legislatura): 261-4;
(– segundo a monarquia absoluta): 260;

(– segundo a reação nobiliária): 259-60;
(– segundo Boulainvilliers): 261, 268-9;
(– segundo Sieyès): 260-5;
(– sujeito e objeto da nova história): 168;
(critérios da existência da –): 168;
(definição jurídica da –): 262;
(duas – na Inglaterra): 169-70;
(homogeneidade da – francesa): 150-1;
(luta entre as –): 166;
(nobreza e –): 161.
Nacionalidade(s): 168;
(–, língua e filologia): 226;
(movimentos das – na Europa): 71.
Narrativa(s)
(– da história e exercício do poder): 159-60;
(– das derrotas): 81-2;
(– das origens): 136.
(– do direito): 137;
(– normandas): 115-7;
(– saxãs): 115-7;
Narrativa histórica: 160, 168;
(– e cálculo político): 202.
Natalidade
(fenômenos globais de –): 290, 293.
Natureza, natural: 231;
(– e história segundo Boulainvilliers): 188-9;
(estado –): 104;
(homem –): 173.
Nazismo: 19, 96-7;
(biopoder no –): 309-12;
(exposição à destruição total e –): 310;
(exterminação das raças e –): 310;
(guerra, conclusão da política no –): 310;
(poder disciplinar e –): 311;
(raça superior segundo o –): 310;
(sociedade disciplinar e previdenciária no –): 310;
(suicídio absoluto da raça e –): 311.
Neutralidade
(– e verdade): 60-1.
Nobreza: 155-7, 161-2, 168-70, 197;
(– administrativa galo-romana): 172-3;
(– e consciência de si): 185, 196-7;
(– e nação segundo Montlosier): 274-6;
(– e racionalidade histórica): 196;
(– e saber do rei): 154-8;
(– feudal em Montlosier): 274-6;
(– gaulesa e rei): 192-3;
(– germânica e Igreja): 183-4;
(– segundo Boulainvilliers): 153-4, 185;



(esquecimento de si pela –): 185;
(genealogia da – francesa): 91;
(invenção tardia da –): 239;
(luta da – contra a monarquia e a burguesia): 170;
(memória perdida da –): 204;
(rebaixamento da – pelos romanos): 172-3;
(reconstituição da – como força): 204;
(ruína da –): 158-9;
(saber negligenciado pela –): 204.
Norma: 45, 73, 302;
(– entre poderes disciplinar e regulamentador): 302.
Normalização: 46 (ver também: Técnicas médico-normalizadoras);
(– da sociedade): 73;
(– dos comportamentos): 299;
(sociedade de –): 46, 302, 306.
*Norman yoke*: 128.
Normandismo: 129.
Normandos: 88, 91, 117, 119-24, 129-30, 192;
(invasão e conquista da Inglaterra pelos –): 179-81.

Ordem: 63, 79, 85;
(– civil contra ordem de batalha): 54.
Organização militar
(– e ocupação franca): 181-2;
(– e sociedade): 189-91.
Origem(ns)
(narrativa das –): 135-6.
Ortologia
(– como disciplina da enunciação): 221.
Outro
(relação de tipo biológico entre eu e o –): 304-5.

Paixões
(– no princípio da história): 64.
Particularidade
(– e universalidade no discurso político): 265-6.
Patrimônio biológico
(perigos para o –): 73.
Paz
(– e verdade): 61-2.
Perigo(s)
(– e defesa da sociedade): 258;
(– internos): 297;
(– para o patrimônio biológico): 73;
(eliminação dos – biológicos): 73, 306;
(inimigos enquanto – para a população): 306;
(noção de – biológico): 97, 101;
(raça como – biológico): 72-3, 100-1, 308.
Poder(es): 19-36, 38-47, 49-54, 58-9, 66, 76, 78-9, 84-5, 92, 110, 121, 132, 199-202, 246, 286-9, 294-9, 302-7, 309-10;

(– assassino): 309-10;
(– atômico e biopoder): 303;
(– de soberania): 294, 298, 303;
(– disciplinar): 47, 217, 309;
(– e contrato): 20-1, 24;
(– e defesa da sociedade): 26;
(– e direito): 19-20, 29;
(– e discurso histórico): 250;
(– e dominação): 34, 40;
(– e dominação segundo os *Diggers*): 130-1;
(– e instituições): 32-3, 46-7;
(– e relação de força): 23, 199-200;
(– e repressão): 22-4, 48, 50;
(– e saber): 17, 40, 46;
(– e sujeito): 50;
(– e verdade): 28;
(– individualizante): 288-9;
(– psiquiátrico): 25, 40;
(– régio): 30-1;
(análise do –): 21-2, 32-6, 36-40;
(caráter relacional do – segundo Boulainvilliers): 200-1;
(cerimônia do –): 208-9;
(circulação do –): 34-5;
(continuidade do –): 76-7, 84-5;
(discurso do – e teoria biológica): 306-7;
(dispositivos de –): 19;
(forma militar do – e organização do direito civil): 182;
(limites do –): 28;
(mecânica do – nos séculos XVII e XVIII): 42;
(mecanismos de –): 28, 30-1, 36, 59;
(relação(ões) de –): 51-2, 200-1;
(sistema indo-europeu de representação do –): 78-80, 85-6;
(táticas do –): 39-40;
(técnicas de – e corpo): 287-8;
(técnicas disciplinares de –): 221-2;
(técnicas e tecnologias de –): 35-6, 287-8;
(unidade do – na teoria da soberania): 52-3.
Poder político: 41, 286-8;
(– e guerra): 41, 56-9, 111, 151);
(concepção jurídica e liberal do –): 19-20;
(concepção marxista do –): 19-20.
Polícia: 97, 298.
Política: 20, 22, 55, 197-8, 257;
(– como continuação da guerra): 55;
(– do Príncipe): 70;
(– e história nos séculos XIX e XX): 269;
(constituição da –): 172;
(fim da –): 23.
População: 290-1, 293-4, 306-8;
(– como objeto dos mecanismos regularizadores): 302;
(–, corpo e norma): 302-3;



(– e bio-regulamentação): 292-3, 298;
(– e Estado): 298;
(medicalização da –): 291.
Potência(s)
(– e poderes): 49.
Povo(s): 89, 91, 182, 243-4;
(– e reis entre os francos segundo Mably): 243-4;
(– e soberano durante a Revolução): 253-4;
(– soberano e reis segundo Montlosier): 278-9;
(direitos do – na Inglaterra): 118.
Presente: 271-3;
(– como princípio de inteligibilidade): 272;
(– e discurso histórico): 279;
(– e esquecimento do estado primitivo de guerra): 271;
(– segundo A. Thierry): 279;
(desdobramento do –): 143;
(valor do – no discurso histórico-político): 271.
Previdência
(mecanismos de –): 293-4;
(tecnologia biopolítica de –): 297.
Previdência(s): 298;
(mecanismos de –): 291;
(sistemas de –): 300.
Príncipe: 201;
(saber do –): 151-2.
Produção
(– capitalista): 37.
Propriedade
(relações de – e conquista segundo os *Levellers*): 129-30.
Psicanálise: 10, 14-5.
Psiquiatria (ver: Instituição psiquiátrica).
Pureza
(– da raça): 95, 101, 305, 308.
Purificação
(– da raça): 309.
(– permanente e racismo): 73;

Raça(s): 95 (ver também: Guerra das –; Luta das –);
(– adversa como perigo biológico): 307-8;
(– como perigo biológico): 307-8;
(– em guerra e racismo de Estado): 97-8;
(– inferior): 305;
(– judia como perigo biológico): 100-1;
(– no sentido médico-biológico): 89, 94-5;
(– superior no nazismo): 310;
(–, seleções biológicas, biologia): 226;
(binarismo das –): 26;
(conceito de –): 26;
(conflito de – e guerra de classe): 71-2;
(desdobramento de uma –): 72-2;

(destruição da – adversa): 307-8;
(discurso das –): 80-1, 97-8;
(eliminação das –): 308-9;
(enfrentamento das –): 71-2;
(exterminação das – no nazismo): 310;
(fortalecimento da – e da espécie): 25;
(guerra das –): 71-2, 100-1, 285, 308-9;
(guerra e regeneração de sua própria –): 307-8;
(inimigo de –): 97-8;
(integridade da –): 94-5;
(luta das –): 22-3, 92-6, 117-8;
(proteção biológica da –): 94-5;
(regeneração da – e guerra): 307-8;
(sub- –): 89;
(sub- – e perigos biológicos): 72-3;
(suicídio absoluto da – no nazismo): 312;
(superioridade da –): 94-5;
(teoria das –): 71-2, 118.
Racionalidade
(– e dominação): 64;
(– e ilusão): 64;
(– estratégica): 64;
(– histórica e nobreza): 197-8;
(potência da –): 197-8.
Racismo: 75, 94-7, 99 (ver também: Discurso racista);
(– biológico): 96-7;
(– biológico-social): 72;
(– como ideologia): 39-40;
(– da guerra): 308-9;
(– e anarquismo): 311;
(– e biopoder): 303-7;
(– e colonização): 307;
(– e defesa da sociedade): 72-3;
(– e direito de morte, de matar): 306-9;
(– e discurso revolucionário): 95-6;
(– e Estado): 308-9;
(– e fortalecimento de uma população): 308-9;
(– e função assassina do Estado no biopoder): 306;
(– e genocídio colonizador): 307;
(– e guerra): 307-8;
(– e nação): 161;
(– e purificação permanente): 72-3;
(– e socialismo): 312-5;
(– e tecnologia do poder): 308-9;
(– moderno e guerra das raças): 308-9;
(– religioso): 100-1;
(– socialista e social-democracia): 314-5;
(– tradicional): 308-9;
(exposição à morte no –): 306;
(história do –): 99-100.
Racismo de Estado: 72-3, 96-8, 285, 309;



(– e raças em guerra): 97.
(– soviético): 97;
Reação nobiliária: 164.
Reconciliação
(– e guerra): 279-80;
(– e revolução): 279-82.
Rei: 30-2, 152-8, 176, 178-9, 181-2, 241;
(– e aristocracia segundo Mably): 244-5;
(– e direito cesáreo): 241;
(– e imperador): 254;
(– e povo entre os francos segundo Mably): 244-5;
(– e revoltas): 278-9;
(– enquanto magistrado civil): 181-2;
(corpo do – e súditos): 259-60;
(direito do –): 137;
(historiografia do –): 210-1, 222-3.
*Reich*: 97;
(Terceiro –): 67.
Relação de dominação (ver: Dominação).
Relação de(as) força(s): 22-4, 53, 104-5, 108-9, 112, 188-9, 204, 227-30;
(– como objeto histórico-político): 196-7;
(– como substância da história): 202;
(– e relações de verdade): 61-2;
(– fundamental na nova história): 271-2;
(– segundo Boulainvilliers): 196-7;
(– segundo Maquiavel): 196.
Representação(ões): 106-8;
(jogo das – calculadas): 105-6.
Repressão
(– e poder): 21-5, 47-8, 50-1;
(conceito de –): 21-3, 38, 47-8;
(noção de – na análise político-psicológica): 50.
República
(– de aquisição): 108-11;
(– de instituição): 107-8, 111.
Revolta(s): 117, 129, 131-2, 247, 249, 277;
(– e abusos): 124;
(– e direito absoluto): 132;
(– e guerra): 129-30;
(– raciais): 117-8;
(– segundo Boulainvilliers): 192;
(discurso da –): 85-6.
Revolução: 42, 91, 93, 230;
(– burguesa inglesa): 56;
(– como ciclo e como volta): 253.
(– da história): 230-1;
(– e barbárie): 236-8;
(– e constituição): 228-30;
(– e guerra): 281-2;
(– e reconciliação): 279-80;
(– e romanidade): 247-8;
(– francesa): 225-6, 278;
(– francesa e história das raças): 255-6;
(– francesa e monarquia): 278-9;
(– inglesa): 89, 124, 128;

Roma: 83, 86-8, 98, 136-9, 143;
(continuidade entre – e a França): 137-8;
(louvor de –): 167;
(reativação da – republicana durante a Revolução): 253.
Romance
(– e norma): 209.
(– gótico): 255-6;
Romanidade
(– como móbil para a burguesia): 247-8.
(– e liberalismo): 247-8;
(– e revolução): 247-8;
Romanos: 142, 172-4, 240-2, 246;
(sistema jurídico-político dos –): 147;
(sistema político dos – segundo a historiografia dos séculos XVIII-XIX): 246-7.
Rousseaunismo
(– da burguesia): 253.
Ruptura
(– profética): 82;
(momento da – do direito público): 167.

Saber
(– administrativo): 158-9;
(– do escrivão): 157-9;
(– do Estado sobre o Estado): 153-4;
(– do intendente): 158-9;
(– do príncipe): 151-2;
(– do rei): 154-7;
(– do rei e nobreza): 154-7;
(– do soberano e história): 162-3;
(– e desordem): 207;
(– e ordem): 207;
(– e paz): 207;
(– e poder): 18, 40, 46;
(– e sujeitos): 250;
(– e violência): 207;
(– jurídico): 157-8;
(– local e diferencial): 12;
(– médico no século XVIII): 216-7;
(– negligenciado pela nobreza): 204;
(– ocidental e idéia platônica): 207;
(– tecnológico no século XVIII): 213-6;
(aparelhos e instrumentos de –): 38-9;
(apelo à recuperação do – por Boulainvilliers): 185;
(crítica do – do intendente em Boulainvilliers): 202;
(disciplinamento dos –): 207, 217-23;
(sistema do – e língua em Boulainvilliers): 183-4;
(utilização do – administrativo contra a monarquia absoluta): 202.
(volta do –): 11-3;
Saber/Poder: 155, 226;
(– administrativo): 163;
(– segundo Boulainvilliers): 185.



Saberes
(– e corpo): 221-2;
(– e disciplina): 221-2;
(– e Estado): 215-6;
(– múltiplos e economia): 214-5;
(– técnicos): 214-6;
(– tecnológicos múltiplos): 222;
(centralização dos –): 216-7;
(combate dos – na época das Luzes): 213-4;
(disciplinamento dos –): 217-23;
(efeitos de poder dos –): 214;
(genealogia dos –): 13-6, 213-4;
(hierarquização dos –): 216-7;
(insurreição dos –): 12-3;
(insurreição dos – sujeitados): 11;
(luta econômico-política em torno dos – no século XVIII): 214-5;
(normalização dos –): 215-6.
Saber(es) histórico(s): 161, 201, 205-6;
(– como arma discursiva): 225;
(– como arma na guerra): 206-8;
(– como arma política): 165-6;
(– como instrumento de luta entre a nobreza): 162-3;
(– das guerras): 113;
(– e guerra): 206;
(– e luta política): 113, 205;
(– na Europa): 91-2;
(colonização do – pela monarquia): 165-6;
(reativação dos – pela burguesia): 252;
(regularização do –): 250;
(táticas do –): 226-7;
(valor político do –): 165-6.
Saxões: 91, 117, 122, 126, 192.
Seleções biológicas: 226.
Selvagem: 232-4;
(– e bárbaro): 233-4;
(– e troca): 234.
Servidão
(história bíblica da –): 90-1;
(história da –): 85-6.
Sexualidade
(–, corpo e população): 300;
(– e doenças): 300-2;
(controle da –): 36-9;
(controle disciplinar da –): 300;
(medicalização da –): 38;
(regulamentação da –): 300;
(valorização médica da –): 300-2.
(vigilância da –): 300;
Sistema indo-europeu
(– de representação do poder): 78-80, 85-6.
Soberania: 30-2, 79, 85, 99, 108-15, 137, 167;
(– de aquisição): 108-10;
(– de instituição): 107-8;
(– do Estado): 95-6;
(– do povo entre os germanos): 143;
(– do rei da França): 137;

(– e povo segundo Montlosier): 278-9;
(– e vontade): 113-4;
(– na tragédia clássica): 210-1;
(– normanda e leis saxãs): 121-2;
(– racismo e Estado): 308-9;
(– romana e francos): 178-81;
(– romana): 173-4;
(modelo jurídico da –): 49-52, 200-1;
(poder de –): 294, 298, 303;
(relação(ões) de –): 109;
(teoria da –): 34, 40-4, 49-52, 285-7.
Soberano: 102;
(– como homem de paixão em Racine): 210-1;
(– e morte): 285-7;
(– e povo durante a Revolução): 253-4;
(– e súdito): 285-7;
(constituição do –): 287-8;
(direitos do – na Inglaterra): 117-8;
(individualidade fabricada do –): 107-8;
(saber do – e história): 162-3.
Social-democracia
(– e liquidação do racismo socialista): 314-5.
Social-racismo: 312.
Socialismo: 312-4;
(– e biopoder): 312-5;
(– e mecânica do poder): 312-3;
(– e racismo): 312-5;
(– incumbência da vida): 312-5;
(enfrentamento físico no –): 312-5;
(eliminação do adversário no –): 312-5.
Sociedade: 160, 258 (ver também: Defesa da –);
(– e constituição de um Estado segundo A. Thierry): 281-2;
(– e normalização): 45-6, 305-6;
(– e organização militar): 189-92;
(– urbana e capacidade administrativa): 281-2;
(concepção binária da –): 59-60;
(estrutura binária da –): 59-60, 94-5.
Sofista
(discurso do –): 68.
Soissons
(história do vaso de –): 179, 182.
Stalinismo: 19.
Súdito(s)/Sujeito(s): 49-52;
(– da história): 159-62, 168;
(– do discurso histórico-político): 60-1;
(– e poder): 286;
(– e saber): 250;
(– e soberania): 113;
(– e soberano): 286;
(– guerreador): 63;
(– que fala na história): 159-60, 167-8;
(– universal e dialético): 69;
(ausência de – neutro na sociedade): 60;



(constituições dos –): 35;
(fabricação dos –): 52;
(nobreza como – da história segundo Boulainvilliers): 185.
Sujeição(ões): 26;
(procedimentos de –): 32-6, 40;
(relações de –): 51-2;
(técnicas de –): 52.

Tática(s): 53
(– de intimidação): 105.
(– discursivas): 251;
(– discursiva e ideologia): 225-6;
Técnicas
(– disciplinares de poder): 221;
(– médico-normalizadoras): 96.
Tecnologia(s)
(– disciplinar): 297, 302;
(– regulamentadora): 297, 302.
(– previdenciária): 297;
Tempo
(organização do –): 88.
Teoria biológica
(– e discurso do poder): 307.
Terceiro Estado: 170, 251, 264-5, 282-3;
(– como sujeito histórico): 251;
(– e universalidade estatal): 265;
(– segundo Sieyès): 258-60, 261-2.
Totalidade
(– estatal): 279-80;
(– nacional e universalidade do Estado): 268.
Totalização
(– e dialética): 68-9;
(– e história): 272-3.
(– estatal segundo A. Thierry): 279-80;
(– nacional): 280;
Trabalho
(tecnologia disciplinar do –): 27.
Tragédia(s)
(– de Racine): 209;
(– e historiografia): 210-1;
(– francesa como lição e cerimônia de direito público): 208-9;
(– grega): 209;
(– históricas): 208;
(lei e ilegitimidade nas –): 208.
Transviado: 95, 97.
Troca: 232-3, 235.
Tróia: 87, 135-6.

Universal
(– e verdade): 284;
(entrada do – no real): 272;
(potência do – e burguesia): 283;
(valor do –): 197.
Universalidade
(– do Estado e totalidade nacional): 268;
(– e guerra): 281;
(– e particularidade no discurso político): 265;

(– estatal): 281;
(– estatal no terceiro estado): 265;
(– no discurso jurídico-filosófico): 62;
(funções de – da burguesia): 282-3.
Universalização
(– e sociedade burguesa): 282.
Universidade
(aparecimento e função da –): 218-9.

Vencedores/vencidos: 109, 111-2, 114, 118, 120, 190, 193, 271, 275, 280, 283.
Verdade
(– como arma): 68-9;
(– e conhecimento): 213;
(– e desordem): 207;
(– e desrazão): 65;
(– e dialética): 68-9;
(– e dissimetria): 61-2;
(– e guerra): 207;
(– e guerra no discurso histórico): 197;
(– e irracionalidade fundamental): 65;
(– e ordem): 207;
(– e paz): 207;
(– e poder): 28;
(– e universal): 283-4;
(– e violência): 207;
(– no discurso histórico-político): 60-1;
(decifração da – e história): 82-3;
(dependência da – à paz e à neutralidade): 61-2;
(discurso da –): 28;
(divisão entre verdade e erro): 196;
(efeitos da –): 28;
(produção da –): 28;
(regime da –): 196;
(relações de – e relações de força): 61-2.
Vida: 94, 109-10, 285-9, 291, 294-7, 301-7, 313;
(– e biopoder): 296-7;
(problema da – no pensamento político): 288;
(proteção da – e contrato social): 287;
(tecnologia regulamentadora da –): 297;
(teoria da luta pela –): 72.
Violências: 92.
Vírus
(fabricação de – incontroláveis e destruidores pelo biopoder): 303.
Visibilidade
(campo de –): 288;
(colocação em – dos indivíduos): 299.
Vivo
(fabricação do ser – pelo biopoder): 303.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

Alexandre, o Grande: 67.
Antraigues (E. L. H. L. d'): 254.
Artur: 116
Átila: 237.
Audiger (P.): 145-6.
Augusto: 190.
Aulard (F.-A.): 254.

Bacon (N.): 126.
Bailly (J. S.): 279.
Barincou (E.): 201.
Berlin (I.): 116.
Bichat (X.): 229.
Binswanger (L.): 8.
Blackwood (A.): 120, 124.
Boisguilbert (P. de): 203.
Bonneville (N. de): 235, 243.
Bordeu (T.): 229.
Bossuet (J. B.): 175.
Boulainvilliers (H. de): 57, 135, 152-6, 169-60, 167, 171-81, 183-9, 191-204, 211, 227-8, 230-4, 236, 238-9, 241-4, 245, 248-9, 254, 257, 261, 264, 268, 279.
Boulay de la Meurthe (A. J.): 255.
Bouquet (M.): 136.
Boutillier (J.): 137.
Bréquigny (L. G. O. F. de): 245-6, 248, 251.
Bruto: 87, 117.
Buat-Nançay (L. G. du): 154, 159, 163, 171, 228, 235-6, 257, 264, 279.
Buonarroti (F. M.): 57-8.

Calígula: 172.
Carlos Magno: 67, 148-9, 163, 244, 248, 253.
Carlos Martelo: 149.
Carlos V: 120.
Carlos X: 274.
Cassirer (E.): 63.
Castoriadis (C.): 237.

César (J.): 136, 138, 142, 147, 172.
Chapsal (J.-F.): 245-6, 248, 251.
Chrétien de Troyes: 116.
Churchill (W. S.): 123.
Clausewitz (K. von): 3, 22-3, 54-5, 198.
Clóvis: 81, 84, 146, 149, 163, 176, 179, 182, 240.
Coke (E.): 57, 122, 124-5.
Corneille (P.): 209.
Courtet (A. V.): 58.
Crooke (A.): 34.

Daniel (S.): 124.
Darwin (Ch.): 71, 307.
Davies (G.): 128.
Defert (D.): 8.
Deleuze (G.): 9, 16.
Desnos (R.): 237-8.
Devyver (A.): 153, 171, 178, 255.
Dreyfus (A.): 314.
Dubos (J.-B.): 239-42, 245-6, 248, 250.
Dumézil (G.): 78.

Eduardo, o Confessor: 67, 116, 121.
Enéas: 87.
Engels (F.): 92-3.
Estaing (J. d'): 57, 171.
Ewald (F.): 8.

Fénelon (F. de): 152.
Ferguson (A.): 175.
Fest (J.): 311.
Filipe Augusto: 190.
Fourier (Ch.): 312.
Franco: 87.
Franco (F.): 296.
Fredegário (pseudo): 135.
Frederico Barba-Roxa: 67.
Frederico II: 67.
Freret (N.): 57, 177.
Freud (S.): 22.

Genette (G.): 237.
Gibbon (E.): 175.
Grégoire de Tours: 149, 179.
Grotius (H.): 148.
Guattari (F.): 9, 16.
Guilherme, o Conquistador: 84, 115, 120-4, 128.
Guiraudet (J.): 121.
Guizot (F.): 93, 165, 169, 246, 270-1.

Haller (W.): 128.
Haroldo: 116, 121, 123.
Harrison (W.): 124.
Hegel (G. W. F.): 22.
Heidegger (M.): 8.
Henrique VII: 115.
Hill (Ch.): 127.
Hitler (A.): 311.
Hobbes (Th.): 26, 34, 59, 70, 99, 102-14, 121, 132-3, 148.
Holinshed (R.): 124.
Horn (A.): 125.
Hotman (F.): 139-45.
Hugo Capeto: 153, 244.
Huisman (D.): 8.
Husserl (E.): 8.



Jaime I: 118-9.
Jordanis: 147.
Jouffroy d'Abbans (A. F. L. ): 274.
Juquin (P.): 18.
Justiniano: 137.

Kant (I.): 62-3.

Lagrange (J.): 8.
Laplanche (J.): 237.
Lefort (C.): 237.
Legrain (M.): 301.
Lilburne (J.): 57, 128.
Luís XIV: 70, 89, 91, 147, 151-2, 203, 209-11, 213.
Luís XVI: 163, 211, 213, 254.
Lyotard (J.-F.): 237.

Mably (G.-B. de): 235, 243-5, 247-8, 250, 253.
Magnan (V.): 301.
Maquiavel (N.): 26, 69-70, 175, 196, 201-2.
Marat (J.-P.): 163, 235, 243.
Marcuse (H.): 9.
Mário: 172.
Marx (K.): 92-3, 116.
Marx-Aveling (E.): 116.
Mehring (F.): 116.
Meroveu: 148-9.
Michelet (J.): 89, 200.
Mignet (F. A. M.): 89.
Moisés: 126.
Monmouth (G. de): 116-7.
Montagu (E. W.): 175.
Montesquieu (C.-L. de): 175, 235.
Montlosier (F. de): 155, 171, 249, 257, 270, 274-8.
Moreau (J.-N.): 164-5, 211-3, 222, 239, 242.
Morel (B.-A.): 301.
Morin (E.): 237.

Nero: 209.
Nietzsche (F.): 24, 177-8.
Nowel (R.): 124.

Overton (R.): 128.

Panofsky (E.): 86.
Paris (P.): 136.
Pasquier (E.): 140.
Pepino: 149.
Petrarca (F.): 86, 98, 167.
Pirro: 209.
Platão: 207.
Príamo: 87.
Proyart (L.-B.): 255.
Pufendorf (S.): 148.

Racine (J.): 209, 210-3, 222.
Reich (W.): 9, 22, 24, 37.
Reiche (R.): 37.
Rhenanus (B.): 140.
Richelieu: 144, 147.
Ronsard (P. de ): 135.
Rousseau (J.-J.): 41.

Sabine (G. H.): 130.
Scott (W.): 116.
Selden (J.): 124, 126.
Serres (J. de): 144.
Shakespeare (W.): 208-9.

Siágrio: 179.
Sieyès (E.-J.): 57, 169, 255, 257, 259-65, 274.
Simon (R.): 231.
Sólon: 62.
Speed (J.): 124.
Speer (A.): 311.
Sydenham (T.): 229.

Tácito: 147.
Tamerlão: 237.
Tarault (J.-E.): 145.
Thierry (Amédée): 51.
Thierry (Augustin): 43, 71, 93, 116, 136-8, 165, 169, 246, 249, 257, 270, 279-81, 283.
Thiers (L.-A.): 94, 270.
Tillet (J. du): 144.
Tito Lívio: 76, 79, 82.
Turco: 87.
Turgot (R.-J.): 248.

Vauban (S. de): 203.
Vernant (J.-P.): 61.
Viard (J.): 136.
Vico (G. B.): 231.
Vidal-Naquet (P.): 61.

Wace (R.): 116.
Wade (J.): 93.
Warr (J.): 127.
Weber (A.): 8.
Weydemeyer (J.): 93.
Winstanley (G.): 130.

Cromosete
Gráfica e editora Ltda.
Impressão e acabamento
Rua Uhland, 307 - Vila Ema
03283-000 - São Paulo - SP
Tel/Fax: (011) 6104-1176
Email: adm@cromosete.com.br